

ब्रह्मसूत्रम्

भाष्यव्याख्या-नाम्-संस्कृत-संस्कृत टीकाया तया
वदन्तिद्वारा-संस्कृतितेन राजभाषा-निबन्धेन भाष्येन

उपनिषद् गीता-संवादकेन

श्रीसीतानाथ-तत्त्वभूषणेन व्याख्याते सम्पादितम्

मुद्रादा टीकायाय राजभाषाव्याख्येन व्याख्याया तया एव एवमुपाधिधारिणा

श्रीसतीशचन्द्र चक्रवर्तिना कृतम्

-०-

प्रकाशमिदं कश्चिन्नामगताम्

१११ संस्कृतमन्त्रे 'ब्राह्ममिदम् एवे' मुद्राकाव्ये

श्रीशिवेन्द्रनाथविरचिते सुत्रिते मन्त्राधिकृतम्

१८९९ पीठान्ते

English works by the Editor

Brahmajñāśā

Brahmasādhān

Hindu Theism

The Philosophy of Brāhmaism

The Vedāntā and its Relation to
Modern Thought

The Theism of the Upanishads

Kṛṣṇa and the Gītā

Kṛṣṇa and the Purāṇās

The Religion of Brahman

Evidences of Theism

Pancharshi

Brāhmaism Principles and Practice

Thirsting after God

Manuāl of Brāhmā Rītual and
Devōtions

THE BRAHMA SÚTRAS

EDITED WITH SHORT AND EASY SANSKRIT ANNOTATIONS
AND AN ENGLISH COMMENTARY GIVING AN EXPOSITORY
AND CRITICAL SUMMARY OF THE CONCEPTS

By
SÍTÁNÁTH TATTVABHÚSHAN
Editor of the twelve principal *Upanishads* and
the *Bhagavadgītā*

The *sūtras* and the annotations translated into English
by the Editor and
SATISHCHANDRA CHAKRAVARTI M.A.

CALCUTTA
PRINTED & PUBLISHED BY
DEVENDRANATH BAG
AT THE
BRAHMA MISSION PRESS
211 Cornwallis Street.
1932

To be had of

- 1 The Editor
- 2 Principal Ramkrishna Rao Bahadur
P R College, Cocanada, Godavari Dt
3. Chakravarti Chatterji & Co
15, College Square, Calcutta

વિવચસૂચી

અધ્યાય પાવાય

૪૭૩૬.

Rāmmohanna Bhāshya

i—cxxx

સમત્વ-નામ પ્રથમાધ્યાય

૧—૮૬

પ્રથમ પાદ—અદ્વૈત-બ્રહ્મરીષક-અતિવાદના સમત્વ ૧—૧૧

દ્વિતીય પાદ—અપાસ્ત-બ્રહ્મરીષકાઅદ્વૈત-પુતિવાદના સમત્વ. ૧૧—૪૧

ત્રીતીય પાદ—એવ-મહાવેશવાઅદ્વૈત પુતિવાદના સમત્વ ૪૧—૬૦

ચતુર્થ પાદ—અધ્યત્મ-સન્નિવેશવાદના બ્રહ્મચિ સમત્વ ૬૦—૮૬

અવિરોધ-નામ દ્વિતીયાધ્યાય

૮૦—૧૧૦

પ્રથમ પાદ—માર્ગાન્તિ અતિમધુર-તર્ક સહ બ્રહ્મકારણવાદ-અવિરોધપરિહાર. ૮૦—૧૮

દ્વિતીય પાદ—સાંપ્ય દેમેશિક-સૌદાદિ મતઅનુસર ૧૧૦—૧૪૮

ત્રીતીય પાદ—નકાસુવિવધવાની જોડવિવધાઅધ પુતિવાદના અવિરોધપરિહાર ૧૪૮—૧૮૪

ચતુર્થ પાદ—માર્ગાન્તિ-વિવેચ-પુતીના અવિરોધપરિહાર ૧૮૪—૨૧૦

સાધન-નામ ત્રીતીયાધ્યાય

૧૧૮—૧૮

પ્રથમ પાદ—જીવન્મ સમારભતિ ૧૧૮—૧૪૧

દ્વિતીય પાદ—જીવેશ્વરી: સન્નત્વ. ૧૪૧—૧૭૪

ત્રીતીય પાદ—અપાસનામિદ્ ચતુર્થપદ ૧૭૪—૧૭૪

ચતુર્થ પાદ—માનવઅર્થ સન્નત્વ ૧૭૪—૧૮

ફલ-નામ ચતુર્થાધ્યાય

૧૮૧—૩૧૮

પ્રથમ પાદ—બ્રહ્મોપાસનયા જીવન્મુક્તિ ૧૮૧—૨૮૪

દ્વિતીય પાદ—ચતુર્થાધ્યાય ૨૮૪—૩૧૧

ત્રીતીય પાદ—દેશવાત પચ્ચા ૩૧૧—૩૧૧

ચતુર્થ પાદ—પુતિવાદ. અવધન ૩૧૧—૩૧૮

PREFACE

The *Brahma Sūtras* called also the *Vedānta Sūtras* the *Sārtraka Mīmāṃsā*, the *Uttara Mīmāṃsā*, and by several other names, are a body of aphorisms expounding and systematising the teachings of the *Upanishads* and refuting doctrines opposed to them. They are the earliest known work on the subject and are ascribed to Bādarāyaṇa the supposed compiler of the Vedas. As such they are held in high esteem by all the chief schools of Hindu religious thought. As one of the three *prasthānas* or institutes of Vedic Theism revivalists of the national creed have, ever since the days of Sankarāchārya appealed to them and written commentaries on them. We thus possess, besides the commentary of Sankara, those of the Sivites of Southern India and the Vaishnava *bhāshyas* of Rāmānuja, Madhva, Nimbārka Ballabha and Baladeva. Rājā Rāmmohan Rāy, the last great reviver of Indian Theism, also followed his predecessors in the line by writing Bengali commentaries on the *Prasthanatraya*. His commentary on five of the principal *Upanishads* and that on the *Sūtras* are included in his published works, while that on the *Bhagavadgītā* is lost. As a humble worker in the same field and a follower of the Rājā, it has been a part of my life's aim and object to publish the twelve principal *Upanishads*, the *Gītā* and the *Sūtras* with annotations and translation. With the publication of this work that arduous task is completed by the

grace of God inspite of numerous obstacles and difficulties. The annotations were completed as early as 1907. This was done at the earnest request of my esteemed friend, Babu Pratulchandra Sora, the present editor of the *Indian Messenger*, who was at that time carrying on a publishing business. He had already published my *Uddar Thar* and my Devanagar and English edition of ten of the principal *Upanishads* and now proposed that the contemplated edition of the *Sūtra* should be prepared and published even before those of the two remaining *Upanishads* and the *Gītā*. But this it seems was not the will of God. Through unforeseen causes my friend's business languished and failed and the incomplete manuscript of the *Sūtra* lay in my desk for nearly a quarter of a century. But God, in his own good time, raised helpers in his inscrutable way. After the Sanskrit and Bengali editions of the *Chhândogya* and the *Bṛhadâraṇyaka*, and the Devanagar and English edition of the *Gītā* had come out, my esteemed brother, Sir R. Venkata Ratnam, who must be too well-known to readers of my works to need any introduction, proposed that the *Sūtra* manuscript should be completed and published*. As in the case of the *Gītā*, an unexpected helper came forward to sustain my old and enfeebled hand. My translation of the text and the annotations

By the Brâhma Mission Board of Cocanada founded through the pious munificence of the Maharaja of Pithapuram.

had proceeded only up to the tenth *sūtra* of *pāda* I chapter II, that is a little more than five of the sixteen sections of the book. The remaining and major portion of the work was now undertaken and ably done by my dear and esteemed friend, Āchārya Satīśchandra Chakravortī M. A., Missionary Sādhāran Brāhma Samāḥ. It has been carefully revised by me. The long-completed annotations also have undergone a thorough revision. They are written, like my annotations on the *Ten Upanishads* with the help of Sankara's great commentary. I have freely quoted from him words, phrases and sentences required to explain the verbal meaning of the *Sūtras*, often re-writing his sentences in a diffuse and more intelligible form where they seemed too compact and so unintelligible to the general reader. But I have not followed him in his philosophical interpretation of the *sūtras*. That interpretation based on his doctrine of illusion, seems to me often forced and biased. I have tried to find out by an independent study of the aphorisms, helped indeed by Sankara's literal exposition of them, what the real philosophy of the *Sūtrakāra* is, and to expound it in the English *bhāṣya* forming the introduction to this book. Neither in my annotations nor in my introduction, however, have I given my own views of Sankara's philosophy. Such as they are, these views are set forth in my other works, specially in my *Vedānta and its Relation to Modern Thought* and my account of his teachings in Natesan's *Śrī Sankar-āchārya*. My *bhāṣya*, as the reader will see, is a

summary, expository and critical, of all the sixteen pádas of the *Sútras*. A clear idea of the entire *Sútra* teaching will, it is hoped, be got from it even without going through the annotations and their translation.

As to the date and authorship of the aphorisms, the historical research of Indologists has, up to the present time, failed to come to a satisfactory conclusion. That Bádaráyana or Kṛṣṇa Dvaipáyana, the reputed compiler of the Vedas, is the author of the aphorisms, is a mere tradition. Bádaráyana is indeed often referred to in them as one of several early exponents of the *Upanishads*, but there is nothing in these references to prove that he was the author of the *sútras*. About the compilation of the Vedas, it is tentatively concluded from a statement in an old astronomical work, that the task was concluded about 1181 B C. But the *Brahma Sútras* cannot really be so old. The schools of thought mentioned in them, specially such doctrines as Buddhism, Jainism and the Bhága-vata-Pancharátra cult, belong to much later times. Panini's *Sútras*, which probably belong to the end of the fourth century before Christ, mention (in iv 3 110) a *Bhikṣhu Sútra* and ascribe it to Párásarya, that is Kṛṣṇa Dvaipáyana, the son of Parásara. If this means our *Sútras*, they must have existed at least a century before Panini to have merited his attention and reference. But if they at all existed then, they must have done so in a much briefer form than what has come down to us and cannot have contained the elaborate discussions of opposed doctrines we find in them, for even if these doctrines had at all been taught

in those days, they must have been then in a more or less incipient form. However, our concern is with the book itself, its intrinsic worth and usefulness, and not its age and authorship. Whoever may have written it, and in whatever period of our history it may have appeared, it has largely and profoundly influenced the religious and philosophical thought of our people through ages and given rise to a vast literature. As such, it deserves our attentive, reverent and at the same time critical study. If the present edition of the work helps in such a study, my labours, in this evening of my life, will not have been in vain.

210 3 2 Cornwallis Street }
Calcutta, July 25, 1932. }

EDITOR

Ramamohana Bhashya* on the Brahmasutras

CHAPTER I

Pada I

The sources of knowledge recognised by the six orthodox systems of Indian philosophy may be divided though bearing various names and forms, into three classes,—*Pratyaksha*, perception, *Anumana*, inference and *Sabda*, revelation. The unity of these is only ultimately and then also not explicitly recognised. The author of the *Sutras* depends primarily on the third of these sources of knowledge and only secondarily on the second for the conclusions arrived at by him. His work therefore is more exegetical than philosophical in character. This distinction of exegesis and philosophy however is not clearly recognised in this country. Revelation being commonly recognised as an independent source of knowledge, the interpretation of scripture is accepted as a philosophical process equally with inference or reasoning. This needs to be remembered in entering upon the study of these aphorisms. The reader who begins his study with the expectation of

* So named out of reverence for Raja Rammohan Ray of whom the author is a humble follower. The Raja's own bhashya, included in his collected Bengali works, is given in Dr Guruprasad Mitra's edition of the *Sutras*.

going through a process of pure reasoning as he is made to do by a philosophical work in the western sense, is likely to be greatly disappointed. Revelation, that is the Vedas recognised as a distinct source of knowledge, being a common ground between our author and his orthodox opponents, a large part of his work is devoted to showing by means of interpretation that words and phrases in the Upanishads and other parts of the Vedas which his opponents take as meaning nature or the individual self, really mean God, the Universal Self. To him such appeals to scripture is final, establishing to his own satisfaction the creed he holds,—the Upanishadic system of Brahmanvāda, Absolutistic Theism. It is only incidentally that he appeals to reason in elucidation of Theism and that mostly in refutation of opposed systems. His appeal to scripture, however, will be found to be ultimately nothing more than an appeal to the direct spiritual vision of every purified soul, but he adopts no method likely to be satisfactory to modern thinkers by which such direct knowledge of [things super-sensuous can be distinguished] from superstition and acquired beliefs. As the present writer has often said in his former works on the Vedānta, the composers of the Upanishads, the makers of the scriptures appealed to in these aphorisms, were perfect free-thinkers, recognising no external authority and appealing only to the introspection and understanding of their readers. Their thoughts do not constitute a regular system. The *Brahmasūtras*, though entitled the *Nyāya-māsthāna* or logical form of Hindu Theism, realises only partially the idea of

a system. Its idea of scripture as a revelation to be dogmatically accepted whether and directly accept its truth or not, restrains its free course of thought and prevents it from growing into a truly philosophical system. However with this short introduction as to their true character we proceed to give in our own words the purport of these aphorisms. They seem to represent, in their studiously condensed form calculated to aid the memory, the essence of long discourses on the subject-matter of the Upanishads. The lecturer or some advanced and thoroughly reliable pupil must have embodied the substance of the discourses in the form which has come down to us. The aphorisms most have been used by successive lecturers as texts of their discourses and thus given rise to the commentaries which now help us to understand them.

In the first chapter the opponents criticised seem to be chiefly the Sāṅkhya and Mīmāṃsaka the followers respectively of Kapila and Jaimini. They give to Prakṛti and Puruṣa, nature and the individual self what belongs properly to Brahman the Universal Self the Absolute. Our author by his true interpretation of some texts of the Upanishads misinterpreted by his opponents tries to bring them to Theism. The first sūtra merely proposes the general subject of the whole treatise, —inquiring into Brahman. The phrase *athātah* seems only a conventional form of beginning a sūtra treatise and may not really mean all that Sankara attributes to it. But we have followed

him and his commentator, Govindānanda, in their exposition of the phrase because the doctrine here propounded by them, namely (1) that the four disciplines, *sādhana-chatushtaya*, must precede a serious inquiry into the Absolute and (2) that liberation is impossible without a real knowledge of God, are integral parts of Vedantic teaching whether they are symbolised or not by the sūtra words 'atha' and 'atah'. However, the second aphorism necessarily follows the first. Inquiring into Brahman being proposed, the next question is 'What is Brahman?' The word may mean the Vedas, the Brāhmaṇa order or caste, the created universe conceived as an embodied being and called 'Hiranyagarbha', and even nature conceived as the whole or the material cause of the sensuous world. All these meanings are set aside by the definition given in the sūtra, namely that the Brahman whose nature is about to be inquired into is the cause of the origin, continuance and disappearance of the world, and one of the most oft-quoted scriptural texts, *Taittirīya* iii 1, is referred to in its support. But how can we be sure that the cause of the world is an intelligent being and not an unconscious or indefinable substance or power? The third aphorism answers this question. Among the things created by Brahman are the scriptures, the Vedas, a store-house of vast wisdom. This is stated in the *Bṛhadāraṇyaka* ii 4 10. Now, how can the scriptures, such as they are, be the product of any other than an intelligent cause? If there were no wisdom in the cause, there could not be any wisdom

in the effect. But 'Sastrayoni' may also mean a reality whose evidence is in the scriptures. If so the same conclusion follows. The scriptures everywhere speak of the cause of the world as an intelligent being. So the wisdom of God follows from the scriptural proof of his existence. But an objector may contend that the scriptures do not everywhere teach an intelligent cause of the world—that there are passages in them speaking of causes other than intelligent. The answer to this objection is given in detail in the fourth and the following seven sūtras. In the fourth it is generally stated that the only true and self-consistent interpretation of the scriptures is that which shows that Brahman the omniscient cause of the world is the final purport or object of all scriptural teaching. The next seven aphorisms show how, on the authority of the scriptures, the Sāṅkhya doctrine that Prakṛti or Pradhāna, an unintelligent power is the cause of the world, is untenable. The fifth sūtra points out that in the *Chhândogya* description of creation (vi. 2) *Sat* the primal reality before he manifests himself as the world, thought, 'May I be many may I grow forth'. How can one who thinks he the unintelligent cause spoken of by the Sāṅkhya philosophy? But may it not be, an objector may say that thinking is attributed to the first cause only in a secondary or figurative sense? The sixth sūtra answers this objection by pointing out that in the very scriptural passage referred to the primal reality is spoken of as 'self'. *Sat* is made to say, "Let me now enter these three divinites (*tejas*,

ap and anna) in the form of this living 'self'. The use of the term 'self', which can never mean an unintelligent reality, with reference to the cause of the world in the passage clearly shows that thinking is attributed to it in its primary and not in a secondary or figurative sense. But may it not be, the objector continues, that by 'self' the scripture means nothing but Prakṛiti? This objection is answered by the seventh aphorism. Śrīśāstrān 13 says that it is only by seeing Brahman through the knowledge of the self that one is liberated. If 'self' means the unconscious Pradhāna, it follows that liberation is attainable by devotion to an unconscious object which is absurd. Another reason why the scriptural *Sat* described as the self cannot be the Sāṅkhya Pradhāna is this. Liberation implies both a negative and a positive process. It is attainable by setting aside the unreal and holding fast to the real. The Sāṅkhya system itself teaches that to attain knowledge the Pradhāna should be set aside, not being a part of the real nature of Puruṣa, and the latter in its unalloyed form held fast to. Now if the 'self' in the scriptural passages referred to really meant the Pradhāna, the scriptures should have spoken of the self as something to be set aside (*heya*). As they do not say so, they cannot mean by it the Sāṅkhya Pradhāna. A further reason why the unconscious Pradhāna cannot be meant by the scriptural *sat* and self is stated in the next sūtra, the 9th. Here and there in the Upanishads it is taught that in dreamless sleep the individual self gets united with, is merged in, the *Sat*.

It is then said to go to its real self. One of the clearest of such passages is *Chhândogya* vi 8 1. Now, if the *sat* and the self really meant the unconscious Prakriti, then it would seem that in sleep the conscious merges in the unconscious as in its true nature. This view is absurd and does not form a part either of the Vedanta or the Sankhya philosophy. The 10th sūtra merely emphasises the fact that the Upanishads everywhere teach an intelligent cause of the world. The 11th aphorism instances a clear expression of the truth in scripture namely *Svetasvatara* vi 9 where in speaking of the all knowing Lord, it clearly says "He is the cause."

In the next eight sūtras, from the 12th to the 19th the discussion centres round the second chapter of the *Taittiriya Upani* had called the "Brahmānanda Valli." This chapter is very important and constitutes the scriptural basis of the Vedāntic doctrine of *Panchakosha* the five sheaths of the self. It speaks of the five manifestations of Brahman as matter, life, sensibility, understanding and bliss. The last *Anandamaya* being the fullest and highest manifestation the author of the sūtras identifies it with the Absolute and would not allow it to be regarded as anything relative. His first reason, given in the 12th aphorism for his contention is that in the chapter in question and elsewhere too the term *anandamaya* is repeatedly applied to Brahman. But his opponent objects—the suffix *mayat* is used in the sense of modification, *anandamaya* therefore means something modified or changed into the form of bliss, something therefore which is subject to change

and so cannot refer to the Absolute, which is above change or modification. This objection is answered in the 13th sūtra. The answer is that the suffix *mayat* is not exclusively used in the sense of modification, it means also abundance, for example in '*annamaya yajna*', which means a sacrifice in connection with which there is an abundant provision for food. Here, in '*ānandamaya*', the suffix is clearly used in that sense. Brahman as abounding in bliss is called '*Ānandamaya*'. This conclusion is confirmed, says the 14th sūtra, by the seventh verse of this chapter, which speaks of Brahman as the only source of bliss. That '*Ānandamaya*' in the passage in question means the Supreme Self, is further proved, says the 14th aphorism, by the fact that the same Brahman who is spoken of in the *Taittiriya* mantra, '*Satyam jñānam anantam Brahma*' (ii 6 5) is also mentioned in the *Ānandamaya* section referred to. The 15th sūtra points out that having spoken of the *Ānandamaya* the passage referred to says (in the 6th verse), "He created all this whatever there is". Now, this proves that the '*Ānandamaya*' means the Supreme Self, and not any inferior self, for it is impossible for any but the former to create all things. That the *Ānandamaya* cannot be any created self, is further proved, says the 17th sūtra, by the fact that in the passages under discussion the Creator and the created are spoken as different from each other, the latter as gaining the former and thus becoming happy. As the gainer cannot be the gained, the *Ānandamaya* cannot be any created self. This sūtra is significant

as one of these in this body of aphorisms which clearly admits the difference between the universal and the individual self. However the 18th sūtra adduces one more reason for setting aside the supposition that the unconscious Pradhāna is meant by Ānandamaya. In the passage in question the Ānandamaya is represented as wishing before creation to be manifested in the form of the variegated universe (ii 0). How could the unconscious Pradhāna wish? Hence there is no reason for the above supposition. The last argument against a non theistic interpretation of the Ānandamaya passage is set forth in the 19th sūtra, and it is this — In its seventh verse the passage teaches that the created self obtains fearlessness, that is *moksha* liberation through union with the Ānandamaya. How could liberation be attained through union with an unconscious object or a finite self?

The next two sūtras, the 20th and the 21st, refer to the *Chhândogya* passage i 0 0 and to another passage *Bṛihadâraṇyaka* iii 7 0, which seems to support the interpretation put by the author of the aphorisms upon the former passage. The *Chhândogya* speaks of an offalgent person in the solar regions who is free from sin. The description given is that of an embodied being, and hence the *prima facie* interpretation of the passage is that it refers to a finite being, a deity, but not the Supreme Deity. It may be the individual self of the sun,—the self who regards the sun as his body. Every important object is regarded by the author and other followers of the Upanishads as having an *abhimānini devatā*, a deity who thinks,—‘I am this

object, this is my body" But no finite being even though a deity, can be sinless, perfect, by nature though one can attain to perfection by *sādhana*, spiritual endeavour. Now, the person referred to in the passage in question is said to be transcending all sin. The conclusion which necessarily follows is therefore this, that the person of whom the passage speaks is the Supreme Self and not any finite self who has attained to excellence through a course of spiritual culture. A good deal of discussion arises out of this conclusion into which we will not enter. We shall only briefly indicate the progress of Vedic thought as regards the sun. At first it was only one of the thirty-three gods of the Vedic pantheon. It was then raised to the place of the Supreme Deity, at which stage the *Gāyatrī mantra* was composed. The rise of Upanishadic Absolutism again reduced the sun to his former place as only one god among many gods. But as all finite selves, whether human or divine, must have the Infinite, the Perfect, in them, so the sun-god was regarded as containing the sinless in him. His 'beard', 'hair', 'nails' and 'eyes' may be taken as only metaphorical, specially as '*hūanmaya*' means consisting of consciousness, that is spiritual, in many Upanishadic passages, or they may be a relic of the old anthropomorphic way of thinking which some of the composers of the Upanishads could not quite shake off. It may be stated here that the person spoken of in this passage is mentioned also in verses 15 and 16 of the *Īsopanishad* and v 15. 1 of the *Bṛhadāraṇyaka*, where his nature is called

lalyānalama, perfectly good, another divine attribute inapplicable to a finite being

However let us now come to the next sūtra the 21st. The passage referred to in it occurs in a remarkable passage of the *Bṛihadāraṇyaka*,—the *Antarvīṃśī* Brāhmaṇa of its third chapter, and embodies the substance of Yājñavalkya's speech in reply to a question put to him by his guru, Uddālaka Āraṇi in Janaka's great assembly. To see the full significance of the passage the reader must go through the whole Brāhmaṇa or section. The use which the author of the sūtras makes of it is this. In it the distinction of the Supreme Self from the individual self of the sun is distinctly acknowledged. In the other parts of the same discourse its distinction from the *abhimānīnīśvatas* embodied in the other important objects of the world is brought out in the same manner. This confirms the conclusion arrived at in the 20th aphorism that the golden person in the sun is the Supreme Being and not the particular self of the solar regions or any other finite person. We now come to the 22nd sūtra. It refers to *Chhāndogya* i 9 and viii 14 where occurs the word *ākāśa* which usually means elemental ether but here as our author shows, means the infinite Cause of all phenomena. *Chhāndogya* i 8 and 9 record a conversation on the *udgītha* that is the syllable *Om* and the Absolute which it indicates between two Brāhmaṇas and Pravāhana Jaibali a king. In their search after the Absolute one of the Brāhmaṇas stopped at heaven and the other at the earth. King Jaibali having heard both showed that both of them

were wrong, for the real Absolute, that from which all phenomena arise and to which they all return, is *Ākāśa*, which is the true Infinite. The same thing is said more explicitly in the other passages in which the terms 'Brahman' and 'Ātma' are clearly applied to *ākāśa*. Our author's argument for the interpretation he puts upon the word '*ākāśa*' is that the attributes ascribed to *ākāśa* in the passages referred to, namely that it is the origin (*gatī*) of this world and that it is "the revealer of names and forms" are those of Brahman and cannot belong to any person or thing other than he.

In the 23rd sūtra the term '*prāna*,' which may mean, as it usually does, 'breath,' which is only a form of air, is interpreted as meaning Brahman, and for the same reason as in the preceding sūtra, namely because in the passage referred to attributes which can belong only to God are ascribed to *prāna*. The reference is to the interesting story of Ushasti Chākṛāyana, which the reader will find in the tenth and eleventh sections of the first chapter of the *Chhândogya*. In reply to the question of the singer of a particular hymn as to who the deity of that hymn was, Ushasti said, '*Prāna*,' and added, "All these creatures merge into *Prāna* alone and from *Prāna* alone do they rise." Now, this can be said of Brahman alone and of nothing else.

The four succeeding sūtras, 24th-27th, discuss the meaning of the word '*jyoti*,' light, used in *Chhândogya* in 13.7. They interpret it as meaning Brahman and nothing else, and answer the objections that may be raised against this interpretation. The passage referred

to is connected with the previous section *Chh. III. 12*, which in the course of a meditation on Brahman identifies him with the *Gayatri mantra* composed in the *Gāyatri* metre which has four pādas (feet) : 1. 2. 3. 4. It may seem that the word *jyotiḥ* in the first *Chhândogyâ* passage means either natural light or points to the *Gāyatri* metre. But our author says in his 24th aphorism that the word means Brahman because in the meditation contained in the second passage the same reality that is indicated by *jyotiḥ* in the first passage is said to have four feet that is four aspects or forms of manifestation. Now this attribute that of having four feet or forms of manifestation belongs to Brahman and not to natural light. But if *jyotiḥ* does not mean Brahman may it not mean the *Gāyatri mantra* or metre which in *Chhândogyâ III. 12* is said to have four feet? This objection is mentioned and answered in sūtra 25. It points out, what we have already said in effect above that the *Gayatri* is used in the passage referred to only as a help to the fixing of the mind in Brahman. This way of realising the presence of God with the help of some phenomenal object is mentioned the sūtra adds in other scriptural texts also for instance in the *Aitareya Aranyaka* which mentions the *Uktha* hymn fire and the *Mahābrata* ceremony as so used by the followers of the *Rik*, the *Yajur* and the *Saman* respectively. Moreover though the *Gāyatri* metre has 'feet' in a sense, the text in *Chh. III. 12. 1*, "One foot of it constitutes all beings three feet of it are the Immortal in heaven" at once settles the doubt whether *jyotiḥ* means the *Gāyatri* or Brahman, because without reference to Brahman the

mere Gáyatrí metre cannot be said to have all beings as one of its feet This is the purport of the 26th sūtra It may be mentioned here that the text speaking of all beings as a foot of Brahman is taken from the celebrated Purusha Sūkta of the *Rigveda* (x 90 30) But the objector is not satisfied, and raises a verbal difficulty He says, 'In the first passage (*Chh* iii 12 6) *du*, heaven, has the seventh case-ending and means a place, whereas in the second, *Chh* iii 13 7, the same word bears the fifth case-ending and means a limit Now, this change of termination having broken the unity of the subject-matter, the word cannot mean the same object in both the texts Our author answers this objection in his 27th sūtra by saying that this change of form in the word '*div*' does not constitute any real change in the teaching In spite of the difference in the case-ending of *div*, the object dealt with in the two texts is recognised as the same

In the next four sūtras, forming the last *adhiśaṇa* or topic of the pāda, a very important subject is discussed, a discussion which has an important bearing on our later religious literature In the *Bhagavadgītā* and such other books an individual identifies himself with the Supreme Being and speaks in his name In the third chapter of the *Kaushītaki* Upanishad, India, a Vedic god, does the same The author of the *Sūtras* thinks that the sage Vāmadeva does the same thing in *Rigveda* iv 26 1 The present discussion shows in what sense such an identification of the individual and the Universal is possible and defensible The Śāstras, by which the Vedas are meant,—and here their Upanishad

portions are specially meant,—teach that the individual self is really one with the Universal, though spiritually unenlightened people do not feel this unity. Those who know and feel it are entitled to speak in the name of God. This is the philosophical basis of the doctrine of incarnation so prominent in Puranic literature. The whole subject is somewhat fully discussed with the necessary quotations in the second lecture of the present writer's *'Krishna and the Gita*. Here in the 29th sūtra, the word *'Prāna* in *Au* iii. 2 is interpreted as Brahman because the very connotation of the words in the sentence wherein the term occurs clearly shows this. But the objection may arise that in the passage in question Iodra an individual god, speaks of himself and so *'Prāna* cannot mean Brahman. This objection is stated and answered in the 20th sūtra. The answer is that as in the chapter where the passage occurs there are numerous references to the Inner Self of all selves Iodra, in speaking of himself as *Prāna*, means his Inner Self and not his individuality. But why does he speak of himself at all? This question is put and answered in the oft-quoted 30th sūtra, the most important aphorism of the group. The answer is that Iodra does so by looking upon his own self in the light of scriptural teaching,—the teaching which shows the fundamental unity of the individual and the universal self. In sūtra 31 another objection is raised and answered. *Prāna* in the passage in question cannot mean Brahman, it may be said, for the characteristics of the individual self and those of the vital breath are mentioned in the passage and so either one or both

of them are meant by '*Prána*' The answer is this If it were so, then we should have to admit that in the same passage three distinct meditations,—those on Brahman, the individual self and the vital breath, are prescribed, which is improbable. As '*Prána*' is used for Brahman with his characteristics in other passages of the Upanishads, for instance in *Prasna* iii, and in *Mundaka* iii 14 &c, it is reasonable to suppose that here also Brahman alone is meant In that case the three forms of meditation may be taken as a meditation on the same Being, the Supreme, under three forms, the phenomenal forms of the individual self and the vital breath, and Brahman's own transcendent form or nature In the well-known Sándilya Vidyá (*Chh* iii 14 2) Brahman is meditated upon in several phenomenal forms

Pada 2

The Sândilya Vidya in *Chhândogya* lil. 14 is one of the most important and oft-quoted passages in the Upanishads. It is also one of the best of the *vidyās* or *upasanās* (devout meditations) prescribed in them. In a few sentences it sets forth the gist of Upanishadic teaching—the immanent and transcendent nature of the Deity and the goal and destiny of man which is union with God. There can be no doubt that the subject matter of the *vidyā* is the Supremo Being, but there will be objectors even about the plainest matters. And so our author is at pains to show that it is God and no inferior being to whom the great affirmations of the *vidyā* refer. Sūtras 1-4 form a group giving a true interpretation of the scriptural passages referred to and answering objections. In the first sūtra the author's contention that the Sândilya Vidya speaks of Brahman and not of any other reality remains implied and only the argument in its support is given. The argument is a general one—as all Vedānta texts teach Brahman, so this particular text must also be supposed to teach him. The second sūtra is more definite. It says that the attributes mentioned in the passage for instance whose thoughts are true can belong only to the Supremo Being. The third sūtra points out that as these attributes cannot belong to the embodied self, it cannot be the subject matter of the meditation. The fourth sūtra supports the contention of the third by pointing to the fact that he to whom the mentioned attributes belong is

set up in the passage as the object of meditation and the embodied self as its subject. The fifth sūtra finds a further support of the same contention in the fact that in the *Satapatha* passage treating of the same subject there is an actual difference of case-ending in the words meaning respectively the finite and the infinite self. Whereas the former has the seventh case-ending, the latter has the first, clearly proving that the two words indicate different objects. This difference of the finite and the Infinite is recognised, says the 6th sūtra, in the *Smṛiti* also (the *Bhagavadgītā* xviii 61) and in the same way, that is by difference of case-endings in the words indicating them. But is not the subject-matter of the *Sāṅdilya Vidyā* said to be *anīyān*, small, an attribute which can belong only to the individual self? No, says the seventh sūtra, for the Lord is so described only with reference to the lotus-like cavity of the heart where he is to be thought of as manifested, and not because he is actually small. Space, though infinite, is said to be small when it is thought of as existing in the eye of a needle and such other things. But if the Lord really exists in the heart of the individual, is he not subject to the pleasures and pains of the world? No, says the 8th sūtra, for the finite and the infinite self being different from each other, only the former is subject to pleasure and pain, and not the latter.

We now come to the second group consisting of two sūtras, the 9th and 10th. The first of these contends that he who is said in *Katha* 1 2 25 to eat up, that is absorb or take back into himself, the *Brāhmanas*

and the *kshatriyas* is no other than the Supreme Self, for such taking in of all things moving and unmoving as is spoken of in the passage is possible only of the Supreme Being. The second sūtra adds one more reason for the contention and that is, that the section in which the eating up is mentioned namely verses 18-25 of *Katha* 1-2, has for its subject matter none but the Supreme Being.

Sūtras 11th and 12th form the next group. In the first of these reference is made to *Katha* 1-3-1, where two objects are said to exist in the heart of man. Some suppose them to be the individual self and the understanding. But our author says they are the universal and the individual self. His reason for this interpretation of the text is that in various other texts both in the *Śruti* and the *Smṛiti*, it is the Universal Self and not the understanding that is spoken of as existing in the heart. The second aphorism adds the further argument for the interpretation that in the texts referred to the Universal and the individual are distinguished as the *gosi* and the *goer* the object thought of and the thinker and so on.

The next group of aphorisms, consisting of the 18th and the following four discusses the text *Chhândogya* iv-15 repeated in the same *Upanishad* viii-7-4. It shows against all objections that "the person seen within the eye" spoken of in the text is none but the Supreme Being. This Person is characterised as immortal and fearless. These attributes are possible only of the Supreme Being. So much for the first sūtra of the group. The next answers an objection,—How can God, who is

all-pervading, be spoken of as existing within the eye ? The answer is,—Particular spaces and things are mentioned not as limitations of the Absolute, but only as helps to his realisation. In the ‘Antaryāmi Brāhmaṇa’ of the *Bṛihadāraṇyaka* as well as in other scriptural passages, many things are mentioned as such helps. The fifteenth sūtra points out that in *Chh* iv 10 4 the ‘person within the eye’ is said to be endowed with bliss, which can be said of the Supreme Being only. The 16th aphorism adds another reason for the same conclusion. In various scriptural passages such as *Chh* iv 15 5 and *Pras* 1 10 the Devayāna Patha, the way of the gods, leading to the divine regions, is assigned to the knower of Brahman. In the present text the same path is assigned to the knower of ‘the person within the eye’. Hence none but Brahman can be meant by the ‘person within the eye’. The 17th aphorism sets aside a different interpretation of the passage, namely that the person in question means either the reflection of the seer in the eye, the seer himself or the self of some deity. The answer is that none of these can have any permanent existence in the eye and that the attributes of ‘the person within the eye’ enumerated in the passage, namely immortality &c, are impossible in their case.

Sutras 18-20 form the next group. They refer to the ‘Antaryāmi Brāhmaṇa’ of the *Bṛihadāraṇyaka*, a very important section of the book, which Āchārya Rāmānuja regards as the scriptural authority for his doctrine of Qualified Monism. The question dis-

cussed is whether the term 'antaryāmi', inner ruler used in every verse of the chapter, means the Supreme Being or the Sāṅkhya Prakṛiti, or the individual Self. The 18th sūtra says that it clearly indicates the Supreme Being, for divine attributes like ruling and the like are ascribed to the antaryāmin throughout the section. The next sūtra points out that attributes like seeing, hearing &c mentioned in the section with reference to the 'inner ruler' are opposed to the nature of the unconscious Prakṛiti and therefore cannot refer to it. In the last sūtra, the 20th it is shown that as in both the recensions of the *Bṛihadāraṇyaka* the Kāva and the Mādhyandina the universal and the individual selves are spoken of as different from each other—the former as the ruler and the latter as the ruled—the term antaryāmin cannot mean the individual self. The difference between the readings of the two recensions is only this that while the Kāva speaks of the embodied self as 'the understanding', the Mādhyandina mentions it as 'the self'.

What the last group does with the term 'antaryāmin' the next group sūtras 21-23, does with 'bhūtayoni' used in *Alundala* i 10, and by similar arguments. Bhūta-yaṇi 'the source of things', may be identified with the Sāṅkhya Pradhāna or the Subjective Idealist's individual self. But that would be improper for the qualities ascribed to it in the text are all divine, those of God, and the 'Bhūtayoni' is clearly distinguished from the individual self, the lower Brahman and the undecaying principle underlying created things. Further, in another part of the same section, ii 14, the world, with its

various parts, is spoken of as the Lord's 'form'. Such a description would be quite inappropriate in the case of a not-self like Prakṛti and a finite reality like the individual self

The last group of the pāda, sūtras 24-32, discusses the meaning of the word '*Vaiśvānara*' used in sections 11-18 of the 5th chapter of the *Chhândogya*. These sections contain a remarkable story, one of several similar stories told in the prose Upanishads, where we find eminent Bráhmanas approaching Kshatriya teachers for religious instruction. In the present case six Bráhmanas, including Rishi Uddálaka Áruni as their leader, pay a visit to Asvapati Kaikeya, a king, and receive instruction from him on the Vaiśvānara Átman. The same story is told with some variations in the *Satapatha Bráhmaṇa*. Before studying the sūtras under discussion the reader will do well to read carefully the *Chhândogya* sections referred to with the translator's remarks appended to them. He will note that Asvapati's Bráhmaṇa pupils all make the mistake of identifying a particular deity, one conceived as presiding over a limited part of the world, with the Vaiśvānara, the Universal Self, whereas the truth is that he is the Whole, the all-comprehensive Infinite, of whom natural objects and individual selves are parts. The Whole is indeed in every part, but an exclusive emphasis on a part or parts is liable to obstruct the vision of the Whole. This is the mistake of *deva*-worshippers everywhere and in every period of human history. The priestly class, absorbed in ceremonial religion, is specially liable to the mistake, while those un-

trammelled by convention and tradition like the ancient *rajarsis*, royal sages, discover this error more easily than others. However, coming to the arguments by which the Sutrakāra shows that the Vaisvānara Ātmā spoken of in the *Chhândogya* passage is none but the Universal Self, we find that in sūtra 24 he says that though Vaisvānara has a general sense meaning in differently the gastric juice, the elemental fire and the god of fire and though 'Ātmā' may mean either the individual or the universal self both the terms are here used in a special sense and mean the Supreme Being for the attributes mentioned in the passage are such as point to God alone. In the next sūtra our author points out that the description of God's visvarūpa or world form in such smṛiti passages as the eleventh chapter of the *Bhagavadgītā*,—a description based on the *Chhândogya* passage under discussion,—helps us to infer that the Vaisvānara of the latter passage can be no other than the Supreme Lord. But the objector is not satisfied. He says (1) that as the terms Vaisvānara and 'agni' usually mean other things than the Supreme Being they should mean those things here and (2) that as the text speaks of Vaisvānara as existing *within us*, the term should mean the gastric juice. The Sutrakāra replies (1) that by speaking of the Vaisvānara as existing within us the scriptural passage really teaches us to realise the presence of the Lord in the gastric juice, (2) that the attributes of Vaisvānara enumerated are impossible in any other object than the Supreme Being, and (3) that the *Satapatha* version of the story distinctly speaks of the

Vaisvánara as a Person For the reasons already mentioned the 27th aphorism states that the Vaisvánara of the *Cihándogya* passage cannot be either the god of fire or elemental fire The 28th sūtra states Jaimini's view that there would be no inconsistency in taking the Vaisvánara passage as a direct meditation on the Supreme Being without reference to the gastric juice Sūtra 29 refers to Áshmarathya's view that as v 18 1 of the passage teaches the meditation of Vaisvánara as 'prādesamātra', that is the heart, which is conceived as of the measure of a span and wherein the Supreme Being is specially manifested, 'Vaisvánara' really refers to him Sūtra 30 adds Bádari's comment on the term 'prādesamātra' The Lord is described as 'of the measure of a span' because he is meditated upon by the mind situated, as he thinks, in the heart, which is of the measure of a span The 31st aphorism says that according to Jaimini the *prādesamātra* text is intended to teach *sāmpatti* or *sampadupāsanā*, that is the realisation of the non-separation of God from objects of sense A similar passage, it is added, namely *Sathapatha* x 6 1, teaches the same form of meditation The 32nd sūtra, the last of the páda, adds another reason for the use of the phrase 'prādesamātra' with reference to the Lord The Jábálas speak of him in their Upanishad as dwelling 'in that place' i e in the span-measured space between the head and the chin

Pada 3

Sotras 1—7 of this páda discuss a few passages of the *Mundaka Upanishad*, specially II. 2. 5 and show that the Support of heaven, earth &c., spoken of in the latter, is God, and neither the Sāṅkhya Pradhāna nor the individual self. The first aphorism argues that the word 'self' used in the passage referred to which properly means Brahman, makes it clear that it is he whom the text speaks of. The second aphorism refers to III. 2. 5 of the same Upanishad in which the same Being who is mentioned in the first text is spoken of as one to whom the liberated go as to as their true Self. Such a Being cannot be anything but God. The third aphorism points out that in the first text there is no word meaning the Sāṅkhya Pradhāna. The fourth sūtra says that the individual embodied self cannot be the support of heaven, earth, &c. and so cannot be meant in the text. The fifth sūtra points out that in the text under discussion the individual self is exhorted to know the support of heaven, earth &c. thus distinguishing the latter as the object of knowledge from the former as its subject. The sixth sūtra adds another argument in favour of the author's contention, namely that the section in which the text occurs has the Supreme Being as its subject matter and not anything else. The seventh sūtra refers to *Mundaka* III. 1. 1 which is really an extract from the *Rigveda*. Of the two 'birds' spoken of in this passage the one is said to be eating —enjoying the fruits of its actions,—and the

other as not eating,—remaining indifferent or inactive. From these two marks distinguishing the individual and dependent self from the universal and independent, it is evident that the latter, and not the former, is the Support of heaven, earth &c

Sútras 8 and 9 form the second group of the páda. They refer to the 7th chapter of the *Chhándogya* Upanishad, which is a dialogue between Nárada, a divine sage, and Sanatkumára, the general of the divine army, here represented as a philosopher. It leads the inquirer gradually from the lowest category, *náman* (name), through various intermediate categories to the highest and most comprehensive, *Bhúman* or the Infinite, beyond which there can be nothing. It thus reminds the student of western philosophy of Hegel's *Logic* and its gradual progress from Being to the Absolute Idea, but there is nothing in it of the Dialectical Method of Hegel. There is, however, some method in it, however imperfect, and a better definition of the Infinite than the one given by Sanatkumára has not been given, as Prof Maxmuller truly says in his Gifford Lectures on Psychological Religion, by any modern philosopher. The Sútrakára's reference to the subject is, however, short and superficial. The 'Bhúmá' in the texts referred to means, he says, the Highest Self, and not *prána* the vital breath, for the Bhúmá is spoken of in the text as higher than *prána*. In 'the state of great bliss' experienced in dreamless sleep, *prána*, it is said, awakes. It is *prána*, therefore, which is meant by this state of bliss. But Bhúmá is spoken of as higher than *prána*, he is therefore the Supreme Self different from

the vital breath. Further, the attributes of Bhūman mentioned in the dialogue, namely blissfulness, immortality, all pervasiveness, establishment in his own glory, his being the self of all, and his being such that when he is seen and heard nothing else can be seen and heard—all these are possible only of the Supreme Self.

The next group sūtras 10-12, deals with the meaning of 'Akṣara' occurring in Ṛṣiṇavalkya's second discourse in reply to Gārgi in the great assembly held on the occasion of King Janaka's sacrifice. In his first discourse he had spoken of *ākāśa*, ether or space, as the container of all phenomenal things. In his second he speaks of Akṣara, the unchangeable One as the support of space itself. The sūtras show that the Rishi's 'Akṣara' cannot be a letter, in fact nothing else than the Supreme Self, for it is only the latter that can support all phenomena, including space. The texts speak of Akṣara as guiding the action of the sun, the moon &c., by his command, and a command can proceed only from an intelligent being and not any inanimate object. Besides, inanimate objects like letters &c. are clearly distinguished from the Akṣara in the text and so they cannot be meant by the term.

Sūtra 13 forms an *adhikarana* or section by itself. It shows that the syllable *Om* in the fifth *prasna* of the *Prasnopaniṣad* means the Supreme Self, and nothing else, for the reality indicated by the syllable is spoken of in the 5th verse as the object of spiritual realisation.

The next *adhikarana*, sūtras 14-18, discusses the meaning of the word '*dahara*' in the *Daharavidyā* dealt

with in the 1st and more or less in some of the following sections of the 8th chapter of the *Chhândogya*. The Rishi's teachings show his insight into the truth that the Whole, the Absolute, is present in everyone of its parts, however absurd this may seem to the thoughtless and the superficial. But the *Sûtrakâra* does not enter into the metaphysics of the subject. He is concerned only to show that the *dahara âkāsa*, small space, of which the Rishi speaks, is not really the space in the heart where the self is usually located by the ancients or the merely individual self which distinguishes one person from another, but is really the Supreme Universal Self which is common to all of us. As a proof of his assertion he cites the third verse of the section where the attributes of this *dahara âkāsa* are enumerated, attributes which can belong only to God. In the next *sûtra* the text viii. 3. 2 is cited to show that all creatures daily go in dreamless sleep to Brahmaloka indicated by '*dahara*', though they are not aware of it. This 'going' and the word 'Brahmaloka' distinctly meaning God are further proofs of the correctness of the *Sûtrakâra's* interpretation of '*dahara*'. The same distinction of goers and the goal and the fact that the goal is Brahman, are found in another scriptural text, namely *Chh* vi. 8. 1. The 16th *sûtra* points out that in viii. 4. 1 *Dahara* is said to support the world, proving that it is the Supreme Self who is meant by the word. This supporting power in him is also seen in another scriptural text, namely *Bri* iii. 8. 9. Further, says *sûtra* 17, the use of '*âkāsa*' in the sense of the Infinite is well-known and is found

In such texts as *Chh* viii. 14 10 and the same i 9 1 But does not the mention of the individual self at the end of the section (*Chh* viii 1 1) prove that *dahura* means that? The 18th sūtra says No because attributes like sinlessness &c, enumerated there are impossible in the case of the individual self

The next group sūtras 19 21 may be regarded as a continuation of the last, though it refers to other scriptural passages than those already discussed The conclusion of the last group may be doubted on reading *Chh* 12-3, in which the individual self is clearly spoken of But the doubt is removed when it is considered that the individual self is there conceived not in its individuality but with its unity with the Universal manifested Besides the reference to the individual in the last part of the *dahura* section already discussed has another meaning, or object Its object is the 20th aphorism says to set forth the real nature of God Further, if any one doubts our interpretation because the *dahura ālāsa* is said to be *alpa* small, then we have only to remind him that we have already met the objection in the seventh sūtra of pada 2

Sūtras 22 and 23, which constitute the next group interpret the All revealing one spoken of in *Mund.* ii 2 10 They say it is the Supreme Self who is meant here and not any elemental light, for all elemental lights like the sun and the moon are said therein to reflect the light of the shining One His in All this shines by his light indicates God This interpretation is confirmed by verses 9 and 12 of the 15th chapter of the *Bhagavadgīta*.

The next adhikarana, sūtras 24 and 25, interprets verses 12 and 13 of *Kath* II 12 and 13. They speak of a person who is apparently 'pramitah', measured or finite, for he is said to be "of the size of the thumb". But from the words spoken of him, namely that he is the regulator of the past and the present and that he who knows him ceases to hate, &c., it is evident that this Person is really the Supreme Self and not the individual. But why is he then said to be of the size of the thumb? The answer is that as the Supreme Self is manifested in the heart of man, which is (as the ancient doctrine is) of the size of the thumb, and as the Vedic knowledge of God is the exclusive sphere of man, God is poetically represented as of the size of the thumb. A controversy somewhat irrelevant to the subject of the pāda, but very interesting, arises out of the doctrine broached in the 25th sūtra, namely that the sāstric knowledge of God is the exclusive sphere of man. Are then the *devas* and such other ethereal beings shut out from Vedic knowledge? The *prima facie* reply to this is,—Surely they are shut out, because how can they, having no gross bodies like ours, study the Vedas? But suppose we grant, as Bādarayana does in sūtra 26, that they have bodies and are therefore entitled to study the Vedas, would not this corporeality on their part conflict with their connection with Vedic rites? How can a god with one body be present at different sacrifices offered simultaneously? The answer, as given in sūtra 27, is,—Scripture speaks of the same god assuming many forms. But does not the idea of the gods having forms conflict with 'the Word',

the eternal words constituting the Vedas from which as Sruti and Smṛiti both say, the world, including the gods, has originated? Bodies are ephemeral things subject to decay and death. How could they originate from Vedic words which are admitted to be eternal? Words and their meanings causes and their effects, are eternally related. It is this eternal relation on which according to Jaimini, the authoritativeness of the Vedas rests. To him the gods are identical with Vedic words and are, as such eternal and formless. The popular view of them as embodied beings—a view which finds support from *Bṛhadāraṇyaka*,—conflicts with Jaimini's view of the nature and authority of the Vedas. However *Bṛhadāraṇyaka*, though upholding the popular idea of the gods, does not think that the authoritativeness of the Vedas is affected thereby. In his view as expounded by the commentator it is only *vyākṛtayaḥ* particulars and not *ākṛtayaḥ*, universal forms that are originated and it is with the latter that Vedic words are eternally connected. This connection and the authoritativeness of the Vedas founded on it remain unaffected, says he in sūtras 28-30, by the origination of new eternal things like the bodies of the gods from the eternal words of the Vedas. He seems to think of the Vedic texts as archetypal ideas in the divine mind of which earthly things and their qualities are transient ectypes. As such they are not transient. Both Sruti and Smṛiti—the *Rik* and the *Gītā* are quoted—tell us that in each cycle the same things are created, i. e., manifested after their disappearance during *pralaya*, the state of universal submergence. So there is no contradiction

between the eternality of the Vedas and the apparent transiency of the world proceeding from them. But Jaimini is not silenced by this reasoning. Even admitting for a moment the personality or corporeality of the gods, he says, as stated in sūtra 31, that they are clearly not entitled to the study of the Madhu-vidyā in *Chhândogya* III, for it treats of their own worship. Debarred from one or more such vidyās, they are, he thinks, debarred from all Vedic vidyās. But the real cause of Jaimini's opposition to the gods comes out most clearly only at the end. He thinks, as we see in sūtra 30, that words like 'īditya' &c. meaning the gods, are applied only metaphorically to luminous bodies which are '*mudādīnat achetanā eva*'—really inanimate like mud and such other things. How can such things have any title to the study of the Vedas? Bādarāyana meets his scepticism in sūtra 33 by re-affirming the statements of Śruti and Smṛiti, already given, about the gods as real embodied persons. Jaimini indeed is aware of these affirmations. But his method of interpreting them is very different, as we have already said, from Bādarāyana's. It remains a curious fact in the history of our ancient literature that the author, real or supposed, of the *Pūṇa-mīmāṃsā*, which deals chiefly with the worship of the gods, is an unbeliever in their existence as personal beings, whereas Bādarāyana, or whoever else may be the author of the *Uttara-mīmāṃsā*, which treats almost exclusively of the worship of the Supreme Being and has little to do with the gods, is a staunch upholder of their reality.

The next group, consisting of sūtras 34-38, discusses

the title of the Sûtras to the Vedic vidyâs. About the time the *Brahmasûtras* were composed perhaps long before that time, the opinion seems to have been established that the Sûtras were not entitled to the study of the Vedas and therefore to at least a direct acquisition of Vedic knowledge. But there seem to have been thinkers who questioned this disqualification as appears from the discussion we are entering into. A supposed questioner refers to the story of king Jânasroti Pañdrâyaṇa and his receiving the Sambarga Vidyâ from the sage Raikva in sections 1-3 of the fourth chapter of the *Chhândogya*. This king says the questioner, was evidently a Sudra, for in 2. 4 and 5 Raikva addresses him as such. Now, Sûtra 84 answers the objector by saying that the word Sudra in the text does not mean caste. It means *suk* the sadness which Jânasroti felt and with which he had gone to see the sage, caused by the rather disrespectful manner in which the flaminis to the story had spoken of him. The word therefore does not prove that the king was a Sûdra by caste. In the next sūtra the kshatriyahood of Jânasroti is proved by the fact that he is mentioned in the same section along with a Kshatriya named Abhipratârî, a descendant of Chitraratha. The next sūtra refers to purificatory rites like *upanayana* mentioned in the sâstras in the case of the higher castes but prohibited in that of the Sûtras thus proving their non title to Vedic study. Sûtra 87 refers to the remarkable story of Satyakama Jâbâla in *Chhândogya* iv 4, where his teacher Haridrumata Gantama does not undertake to initiate him until he is satisfied that the

boy is not a Súdra As to the real import of the story the reader is referred to the observations in our edition of the *Chhándogya* Súra 38 refers to specific Smṛiti passages prohibiting the hearing of the Vedas and following their meaning by Súdras Now, a good deal might be said on this subject both on grounds of reason and sastric teaching But we confine ourselves to referring to the teaching ascribed to God in the *Gítá*,— ‘*Cháturvarnyam mayá sṛṣhtam guna-karma-vibhāgasah*’ (iv 12) “The fourfold order of castes has been created by me according to the division of qualities and duties” If there is any natural distinction of castes at all, it is based on the division of qualities or aptitudes and the life and occupations they lead to Judged by this criterion, many so-called twice-born people should be called Súdras, and many so-called Súdras should be classed as *dvijas* But the Sútrakāra and those who follow him implicitly seem to think of caste as depending on birth and not on *guna* and *karma*

The next three aphorisms, 39, 40 and 41 are each a distinct adhikarana They discuss the meaning of ‘*prāna*’ in *Katha* II 3 2, ‘*gyotih*’ in *Chh* viii 12 and ‘*ākāśa*’ in *Chh* viii 14. 1 respectively With arguments already familiar to the reader, namely that the actions and qualities ascribed to the objects denoted by the words are possible only of the Supreme Being, it is shown that the terms mean God and no phenomenal objects In the case of *ākāśa* it is moreover shown that the scriptural passage differentiates *nāma-rupa*, phenomena, from the *Ākāśa* of which it speaks. None

but the Ahsalata can thus be differentiated from phenomena.

Sūtras 42 and 43 form the last group of the pāda. They discuss the meaning of 'self' in *Bṛ. iv 3 7*. The sections are most important. In fact no other portion of Upanishadic literature is more important. But the Sātrākāra's treatment is very brief. It only shows that the Self spoken of in the scriptural passages is the supreme and non-transmigrating Self and not the individual and transmigrating, as if their difference could be conceived apart from their unity. But Yājñavalkya speaks of both the aspects of the self. The Sātrākāra's treatment thus does not do justice to the gravity and difficulty of the subject. We shall discuss it later on. Our author's arguments here are (1) that in the state of dreamless sleep and the self's departure from the body, the Universal and the individual are clearly distinguished, and (2) that in the 2nd of the two texts referred to the Universal is called 'the Lord of all' 'the King of all' &c., thus differentiating him from the individual.

Pada 4

The first adhikarana of the páda, sūtras 1-7, discusses the meaning of the term 'avyakta' in *Katha* 1 3 10, 11, and cites another adjacent passage, 1 3 15 in support of the given interpretation. Some Sāṅkhyas seem to have claimed that 'avyakta' means their Pradhāna or Prakṛti. The Sūtrakāra says it cannot do so, for from the metaphorical description, given at the beginning of the *Katha* section, of the body as a chariot, it is clear that it is the body that is meant by the term. But it is not the gross but the subtle body that is meant, for the term suits it alone. The subtle body is said to be superior to the individual self, for the bondage and liberation of the latter are dependent on the former, just as the functions of the senses are dependent on objects. It will be noticed by the careful reader that this interpretation of the *Katha* text is different from ours as given in our Devanagar and English edition of the *Ten Upanishads* and extracted in the English translation of our sūtra text and annotations. However, the 4th sūtra points out that if 'avyakta' meant the Sāṅkhya Pradhāna, it would have been mentioned as something to be known. The Sāṅkhyas emphasise the knowledge of their Pradhāna as distinct from Puruṣa as a means of attaining *kaivalya*. Again, if the Sāṅkhyas claim that the other text beginning with '*Aśāṁdam aśpaṁsam*' speaks of their Pradhāna, the Sūtrakāra says he must say 'No', for it really speaks of the Supreme Intelligent Self, as the section in which the passage occurs belongs

to him Bosides, in the dialogue between Yama and Nachiketas with which the section deals, and in the course of which the former grants boons to the latter only three things are spoken of,—fire, the individual self and the Supremo Self. Anything else like the Pradhāna is out of the question and cannot be mentioned. Lastly, it should be noticed that as the Sāṅkhyas use the term *mahat* in the sense of the first substance generated from Prakṛiti and not in the Vedic sense of the individual self so they use the term 'avyakta' not in the Vedic sense of the subtle body but in the sense of the Pradhāna. But this un Vedic application of the term can be no reason for the identification of the Vedic Avyakta and the Sāṅkhya Pradhāna.

The next group also which consists of sūtras 8-10, corrects a Sāṅkhya misinterpretation of a Vedic word 'Ajā', the unhorn, or she-goat, in *Svetāśvatara* 1 5 5 is claimed to be the Sāṅkhya Prakṛiti. But 'the unhorn' may mean other things also just as 'a cup with its mouth below and its bottom above' means all spoons indifferently and not a particular kind of spoon. Ajā in the text really means the substance of the elements *tejas* &c, spoken of in *Chh.* vi 4. There is nothing unreasonable in the Śrūti metaphorically speaking of the primal substance as a she goat. Such metaphorical descriptions are numerous in scripture, for instance in *Chh.* iii the sun is called 'honey' though really it is not honey.

Sūtras 11-13 interpret the phrase 'pancha panch janāḥ' in *Bṛ.* iv 4. 13 'Panchajanāḥ' as is evident from the next verse means breath, the eye, hearing, food

Brahman from whom it and the world come out in the state of waking

Sutras 19-22 discuss the well known 'Maitreyī Brāhmaṇa in *Bṛi* ii 4 and iv 5. Is 'the self to be seen, heard &c.' spoken of there the individual or the universal self? Considered from beginning to end the passage, says the Sūtrakāra, is seen in all its parts to refer to the Supreme Self? But is not the Supreme Self also taught as identical with the individual? Yes. But why? Are not they also different? Yes, but their unity is emphasised in order that the promise may be fulfilled which is made at the beginning that when the self is seen all things are seen. The fulfilment of the promise depends upon the identity of the two selves. This seems to be the view of the ancient teacher Āśmarathya referred to in sūtra 20. The view of another ancient śhārya, Audalomi, is given in sūtra 21. He thinks that the identity of the Universal and the individual taught here is really that state which the latter finally attains when released from its body and other adjuncts. Sūtra 22 adds the view of still another ancient teacher, Kāśakṛitana, about the identity spoken of. The individual, he says, is the form in which the Universal exists in man, and so their identity is taught.

The next group sutras 23-27 shows that Brahman is not only the efficient but also the material cause of the world—the substance of which the things of the world are forms or appearances. The arguments, rational and scriptural, are the following —(1) *Chh.* vi. 1 promises that there is one thing (that is God) which, being known, all things are known, and instances clay

CHAPTER II

Pada 1

The whole of the first páda of chapter II is devoted to meeting Sāṅkhya objections to the Vedāntic theory of the creation of the world by God and otherwise defending the latter. An idea of the Sāṅkhya doctrine in a few words should therefore precede an exposition of the various topics of discussion. For a detailed account based on Śvarakrishna's *Sāṅkhya Larika* and the *Sāṅkhya pravachana* with Vijnanabhiksha's commentary thereon, the reader is referred to our *Krishna and the Gita*. The Sāṅkhya postulates two eternal principles, *Puruṣa* and *Prakṛiti* from a combination of which the world as we perceive it, has arisen. *Puruṣa* or rather *Puruṣhas*, co eternal and mutually independent, are conscious but inactive beings. *Prakṛiti* is unconscious, but active but she can act only when she is in nearness *samudhya* to some *puruṣas*. From their union come out (1) *buddhi* or *mahat* a form of consciousness undifferentiated into the ideas of subject and object, (2) *aḥankāra*, egoity or self-consciousness. 3-7) *pañcatanmātra*, the subtle essence of the five gross elements, (8) *manas* or the sensorium, (9-18) the five *jñānendriyāṇi* or organs of knowledge and the five *kārmendriyāṇi* or organs of action and (19-28) the five gross elements,—earth, water &c. A knowledge and direct realisation of *Puruṣa*'s distinction from *Prakṛiti* leads to the former's

release from the latter's bondage and the attainment of *kavalya*, aloofness, the goal of Sāṅkhya *sādhana*. The system leaves no room for a Creator, but what is called the *Sesvara* or theistic school of Sāṅkhya postulates an eternally perfect Being under the name of *Īsvara*, who, though not the Creator of either Prakṛiti or the Puruṣas, helps all human endeavours after *kavalya*.

We now come to the various topics into which the section is subdivided. In the first two sūtras the Sāṅkhya objector says to the Vedantist,—You reject the Sāṅkhya doctrine of Pradhāna on the authority of the Sruti. But the Smṛiti,—the class of religious and philosophical books other than the Sruti and ascribed to great teachers,—also deserves honour. Such are the works embodying the teachings of the Sāṅkhya āchāryas. In rejecting the Sāṅkhya doctrine you deny the authority of the Sāṅkhya Smṛiti. The Sūtrakāra's reply to this objection is, There are also Smṛitis teaching the Vedantic doctrine. In rejecting this doctrine you deny their authority. You commit the same offence that you charge us with. The fact is that the Smṛiti is to be accepted only so far as it agrees with the Sruti. Where it opposes the latter, one is at liberty to reject its teachings. Besides, the Sāṅkhya teaching on *mahat* and other derivatives from Prakṛiti are not taught in the Sruti, neither are they recognised by common sense, hence they must be rejected. For the same reason the third sūtra rejects the Yoga philosophy, otherwise called the theistic Sāṅkhya. The Yoga accepts the Sāṅkhya metaphysics *in toto*. It supplements the latter, as we have already seen, by

recognising an uncreative *Ivara*, and teaching a system of mental and some physical discipline

In Sūtras 4-11 the Sāṅkhya raises more serious objections against the theism of the Vedānta, and the Sūtrakāra tries to answer them. The Sāṅkhya doctrine is based on the common sense distinction of subject and object, mind and matter. The Sāṅkhyas point out that this distinction is accepted by the Vedānta also though it recognises presiding deities in various departments of nature. If then mind and matter are really distinct, how can mind, the Divine Mind, account for the existence of matter? The disparity of their nature goes against the creation of the one by the other. The answer which the Sūtrakāra gives to this objection is rather unsatisfactory and inconsistent with his final and serious opinion. He says the disparity of nature between mind and matter does not prevent a relation of cause and effect between them. Material things like hair and nails come out of living beings and living beings like scorpions come out of cow-dung. The objector is not satisfied and again urges—In that case, in the case of mind producing matter and matter producing mind, the effect must be regarded as non-existent. The Sūtrakāra does not accept this view. He says, just as on its emergence from the cause the effect exists in the cause so before its emergence too it exists therein. The Sāṅkhya does not press the question which naturally arises here,—how such disparate things as mind and matter can exist in each other,—but raises a very different question, namely, that Brahman being the Cause both of the creation and re-absorption of the

world, does it not follow that he is tainted by the imperfections of the world absorbed in him ? The Sūtrakāra's answer is again unsatisfactory and rather tentative. He says, when things made of clay or gold, with their various qualities, are absorbed in their material causes, they do not communicate their qualities to the latter. So the imperfections of the world do not taint its Supreme Cause. Further, you, Sāṅkhyas, have no right to charge us with inconsistencies of which you are yourselves guilty. Your Pradhāna is devoid of sound and various such other qualities which you say, it produces. And in the final absorption, when cause and effect become one, is it not tainted by these qualities ? The fact is, adds the Sūtrakāra in the last aphorism of the adhikarana, arguments based only on individual opinions and not on the scriptures cannot afford a firm standing ground. If you try to argue better, your better argument will be refuted by a still better one. So in matters religious and philosophical the only stable basis is the direct knowledge of the *īśhis*. But in indirectly accepting the direct knowledge of the *īśhis*, do we not reason ? And if we directly gain the same experience as the *īśhis* did, have we not still to argue in satisfying ourselves and those about us that what we call our experience is not either superstition or an inherited belief ? The Sūtrakāra does not raise these questions.

In the 12th sūtra our author says that by appealing to the Vedas, whose authority his opponents also accept, but with which their conclusions do not tally, he has refuted all those other systems also,—systems

other than the Sankhya. Nevertheless he will take them up in the next *pada*

In sutra 18 another objection to the Vedantic theory of creation is answered. As we have already seen, this doctrine does away with the distinction of subject and object, mind and matter. The Sūtrakara says he accepts this identification, which does no harm to his doctrine. The sea, though one has in it the varieties of froth, ripples, waves, bubbles &c. The one undivided space seems divided by limiting adjuncts like pots and walls. So the distinction of subject and object is not unreasonable in the one Brahman who includes all. What we have to say is that these metaphors do not go into the root of the matter. The mutual relations of objects do not represent but rather misrepresent the relation between subject and object. This relation, which involves difference as well as unity, has yet to be examined and the real meaning of both the unity and the difference explained.

In the next *adhyakaraṇa*, which consists of sūtras 14-20 our author does not take up any such analysis as we have suggested but he shows by the sort of analogical argument he is fond of and by referring to two scriptural texts that the effect is one with the cause and before its emergence from the latter really exists therein. If the effect did not so exist in the cause, anything would come out of anything else. Curd would come out of clay and a pot would be made out of milk instead of clay. But this does not occur showing that there is a necessary relation between cause and effect. The two scriptural texts referred to are *Chh.* vi. 1-4

and *Ītī* 11 7 The objector points out that in these texts the world is clearly said to be non-existent and its Cause as the only thing existent The Sūtrakāra replies that the non-existence mentioned is not absolute non-existence, but non-existence in the sense of non-manifestation as *nāma-rupa*, name and form The objector might still say, but does not say, that to the All-knowing One there can be no distinction of manifest and non-manifest,—everything being ever-manifest to him Manifestation as a change implies the existence of a limited intelligence which passes from ignorance to knowledge

In the next group, sūtras 21-23, another objection to Vedantic Brahmanavāda is answered In this doctrine, says the objector, the Universal and individual selves are identified It follows therefrom that the Universal becomes liable to the charge of bringing upon himself evils like birth, bondage and death The Sūtrakāra replies that texts like *Bṛ* 11 4 5 declare the distinction of the Knowable and the knowing and the Universal and the individual and thus show that the former is greater than the latter He also shows, by the analogy of different kinds of precious stones and the production of leaves, fruits, flowers &c, from seeds that it is possible for different kinds of effects *and such differences as individual selves and the Supreme Self to be in the same Brahman* The italics correct a misprint in the translation (P 101)

But we find in the world potters and other mechanics depending upon clay and other substances and their various instruments for making the objects made by

them. How then can Brahman be thought of as creating the world without any pre-existing substance and any instruments? This objection is answered by the Sūtrakāra in aphorisms 24 and 25. He instances the change of milk into curd as a case of creation without extraneous help forgetting atmospheric action and the addition of leaven as necessary causes in producing curd. He also takes for granted the alleged power of the gods and the rishis to produce things by the mere power of their meditation,—a power which according to him, exemplifies the divine power of creation.

Sūtras 26-29 answer the objection to the Vedantic theory of creation arising from Brahman's incorporeality. The sūtras characterise Brahman as incorporeal. The incorporeal must be indivisible. When the indivisible turns into the world, as scripture says he does, he must do so as a whole and not in part, and thus cease to be Brahman. The Sūtrakāra cannot answer this objection in any better way than by appealing to the sastras. The sastras, as we see in *Isā* 5 and *Ātharv* ii. 2. 9 teach that in becoming the world Brahman nevertheless remains beyond it. We must accept both his immanence and transcendence on the authority of the scriptures. We think that his immanence and transcendence, which are only two sides of the same fact, can be shown on grounds of reason also. But the Sūtrakāra does not appeal to reason here. He only refers to the state of dreaming mentioned in *Bṛ* iv 3. 9 in which the same self is seen to create various objects without extraneous help and without losing its identity and indivisibility. But after all, the objections

urged against the Vedantic theory of creation are fully applicable to the Sāṅkhya theory. Pradhana is also taught to be incorporeal and devoid of the various qualities it creates. It either cannot create these or in creating them it ceases to be incorporeal.

In sūtras 30 and 31 several scriptural texts are referred to which declare God's possession of various powers and attributes and his capability of knowing and acting without organs.

But how can God act, the objector continues, when he is without any want, and has therefore no motive for action? The Sūtrakāra answers in aphorisms 32 and 33 that as a king having no wants still acts as a matter of sport or pleasure, so may God be conceived as acting though without any want or motive. The answer must be pronounced very unsatisfactory. The king takes to sport out of inanity, his vast resources failing to satisfy him. This cannot be said of God. The fact is that there is no satisfactory answer to the objection from the standpoint of Unqualified Monism, the doctrine of a solitary God.

The Sūtrakāra evidently sees this and so tries to get out of the *impasse* brought about by the theory of creation he has thus far been defending. The world contains numberless pleasures and pains and their apparent or real causes in the form of partialities and cruelties. Are not these causes attributable to the one only cause of all effects,—God? A consistent Monist should say 'yes', but our author does not do so. In the next adbhikarana, which consists of sūtras 34-36, he says that partiality and cruelty cannot be attributed

to God, for differences in men's lot are due to their own actions in their past incarnations. But creation proceeds, the objector says, from a condition in which there are no actions and so no distinctions. The Sutra LĀMA says creation has no beginning a tenet which is proved by both reason and scripture. No reason however is adduced and no reference made either to any Śruti or Smṛiti text. Reason indeed finds no beginning in creation the very idea of time being that of an indefinite over-beginning never ending as we have tried to show in the second chapter of *Brahmajyotiḥ*. But we find no definite statement about the matter in Śruti or Smṛiti except the occasional mention in the latter of recurring *kālpas* or cycles. However the idea of time as having no beginning or end does not solve the problem of the relation of the many and the one and that of change and the changeless. It seems evident that one and many and change and the changeless being correlative ideas, implying one another, the many cannot be derived from the one and change from the changeless, as the Śruti texts on creation seem to attempt. The proper task of philosophy is not to explain creation,—God becoming something other than himself—but to analyse experience and reality and find out their final synthesis,—the necessary relation of their constituent elements. Such an analysis discloses the fact that subject and object and the Absolute which both makes and overlaps their distinction, are necessary moments of an indivisible reality—that God creates man and the world not in the sense of bringing existence out of non-existence or of differen

Pada 2

This pada, usually called the Tarkapada, is very important. It attempts to refute on grounds of reason the chief of what the Sūtrakāra regards as no Vedio systems of philosophy. These systems are (1) the Sāṅkhya, (2) the Kāṇḍa, (3) the Realistic Buddha, (4) the Sensationalistic and Nihilistic Buddha, (5) the Jaina, (6) the Naiyāyika and (7) the Bhāgavata. This is done in forty-five sūtras divided into eight adhikaraṇas.

The first adhikaraṇa, consisting of sūtras 1-10, refutes the Sāṅkhya doctrine. The arguments are the following—

(1) The world is not a chaos. Its parts are so ordered that they serve certain ends—the life, happiness and propagation of living beings and the spiritual progress of rational beings. Such a world cannot be the effect of an unconscious cause like the Sāṅkhya Prakṛti. Activity itself is impossible in an unconscious object. Even if the possibility of unconscious activity be granted, it cannot account for the various ends served by the world-order referred to for they imply purpose or motive which Prakṛti admittedly does not possess.

(2) But milk, though unconscious, nurses the calf, and unconscious water assuages thirst and sustains life. Cannot the unconscious Prakṛti be supposed in the same manner to serve our ends? So argues the Sāṅkhya. The reply is that in the cases referred to the effects justify the inference of an intelligence—“guiding the unconscious causes.”

(3) It must not be said that as grass, leaves, water &c., taken by a cow, turn into milk &c. from Prakriti come its various modifications, *mahat* &c. It is only in living bodies like the cow, and not else where, that grass &c. become milk showing the presence of intelligence in them

(4) The Sāṅkhya Prakriti is an independent reality, not dependent on Purusha or anything else. And the Sāṅkhya Purusha is inactive. Yet the Sāṅkhyas ascribe Prakriti's activity to her nearness to Purusha. A naturally inactive reality influencing another reality to act is an absurd idea. As Prakriti's activity, like its existence, is independent, it cannot be explained why it sometimes changes into the forms of *mahat* &c. and sometimes does not so change.

(5) Sāṅkhya thinkers often explain the relation of their Purusha and Prakriti by the analogy of a blind man conveying a lame man on his shoulders and being guided in his movements by the latter's directions. But the analogy breaks down at every point. The blind man is not naturally inactive as Prakriti is supposed by the Sāṅkhyas, nor is the lame man inactive like the Sāṅkhya Purusha for he is able to direct the blind man by his words. The analogy therefore fails to make the Sāṅkhya theory reasonable.

(6) The Sāṅkhya doctrine is inconsistent with itself. Its adherents differ widely among themselves as to the number of the *tattvas*, the order of their production from Prakriti and their mutual relations as causes and effects.

The above arguments, though valid, are not suffi-

cient They do not go into the root of the matter—the Sāṅkhya dualism of knowing and acting and knowing and being. The Sūtrakāra indeed thinks that action cannot be unconscious and unmotivated but he does not show this by analysing action and tracing our very idea of activity to our conscious conditions. He even concedes to his opponent if only for a moment that action can be unconscious and unmotivated and rests his argument for theism on the impossibility of ordered things,—things related as means and ends—proceeding from unmotivated action. His opponent might therefore contend as he practically does that where we cannot trace order we may recognise the reign of mere matter independent of intelligence. As to mere existence the existence of things independent of any intelligent puruṣa, the Sūtrakāra stands on the same ground as his opponent and therefore fails to refute him fully. To show the error of Dualism either Sāṅkhya or otherwise knowledge must be analysed and it must be shown that subject and object, knowing and being,—and even the finite and the Infinite to which the distinction ultimately resolves itself—though distinguishable, are not divisible that unity and difference are not opposed but complementary ideas or facts.

The 11th sūtra answers an objection from the Vaiśeṣika standpoint to the Vedānta doctrine of creation and sūtras 12-17 refute the Vaiśeṣika system. This system is ascribed to Kaṇāda or Kaṇabhuk, meaning the eater of particles apparently a nickname derived from the nature of the system. It is an Atomic

system representing the material world as a combination of subtle indivisible particles called *paramāṇus*. That all gross objects can be divided into more or less small particles, is indeed evident, but that this division ends or must end at some point is a mere dictum. The very idea of extension or space involves infinite divisibility. The Sūtiakāra does not mention this point. He confines himself to showing (1) that his own doctrine of the creation of the material world by an immaterial or intelligent cause is at least as reasonable as Kanāda's theory of the growth of this world from atoms, and (2) that atoms by themselves without an extraneous power to move them cannot combine themselves into a world. The Atomic theory conceives the original single atoms as spherical and minute and thinks that from their combination arise binary atoms which are minute and short, and from the latter again come ternary compounds which are big and long, not minute and short. The point of the Sūtrakāra's self-defence is that if effects so different from the causes can come out of the latter, why cannot an unintelligent world come out of an intelligent cause? The Atomist might rejoin that his effects are different from his cause only in form, not in substance, whereas the material world is substantially different from the non-material intelligent cause from whom the Vedantist derives it. If God is to be shown as both the material and efficient cause of the world, it must, we think, be shown as through and through mental or spiritual. In fact this is the position of the Upanishadic rishis, as appears from the descriptions of creation given by

them though it cannot be said that they consistently keep up this position everywhere. It seems to us that the Sātrākara in recognising a duality of substances—the one conscious and the other unconscious—really plays into the hands of his opponents and weakens the theism he would establish. However, his criticism of Atomism proceeds as already stated on his showing that the original atoms are incapable of movement, cannot combine and form a world. To this it may be said that it is *adrishta* an unseen power possibly the effect of the past actions of selves which move the atoms. But this unseen principle as an unintelligent entity, is incapable of producing motion. The next supposition is *Samarāya* a relation which binds together atoms and produces combinations. Now as distinct from the atoms themselves, it is inexplicable how this *samarāya* comes to help them. Something else seems necessary to connect it with the atoms. But if this is allowed it will lead to an infinite regress and no stable conclusion will be arrived at. The supposition of a *samarāya* therefore does not help the Atomist. But let us waive this objection and allow the activity of the atoms through *adrishta*. Will that help the Atomist? The constant proximity of *adrishta* would make their activity permanent and the state of *pralaya* or end of creation impossible as their inactivity has been already shown to make creation impossible. Moreover the Vaiśeṣika assume the atoms to have the qualities of colour, taste &c. found in the gross objects which result from their combination. In fact atoms are classified according to the four classes of objects they give

rise to,—earth, water, fire and air, and are conceived as possessing the varying qualities of the latter. But this makes them gross objects and affects their minuteness and permanency and thus makes them unfit for being causes of this gross and impermanent world. If, to avoid this difficulty, we suppose the atoms to have only one quality each, or all to have all the four qualities, the variety of objects with their various qualities would remain unexplained. On the ground of these discrepancies and lastly owing to the fact that the system has not been accepted by authorities on the Vedas, Atomism, says our author, must be rejected. We may remark in passing that the Atomic theory, which once reigned supreme among the votaries of science in the west, is now a practically exploded theory there owing chiefly to the progress of philosophical speculation during the last half a century or more. Atoms and the force they were once conceived to be moved by are now recognised by a large and growing class of scientific thinkers to be metaphysical noumenal ideas having no place in science proper, which deals with phenomena or appearances on grounds of positive experience. Our perceptions, so it seems agreed to by thoughtful scientific men, are confined to sensuous events and our belief in the world as a whole is the result of a systematic association of the ideas left by these sensuous events. To ascribe our sensations to atoms, forces or an intelligent mind or minds is to go beyond experience. Thus from solid entities atoms came to be (1) centres of force, then (2) centres of mere motion and are now regarded as (3) mere centres

of radiation and called electrons and protons. What the latter mean will be somewhat clear from the following extract from an article on "The Philosophy of Bertrand Russell" contributed by us to *Advance* and the *Indian Messenger* nearly two years back. Mr (now Lord) Russell is the able British representative of New Realism, which has succeeded the old Materialism. In his "*Outlines of Philosophy*" he says—"Until 1925 theories of the structure of the atom were based upon the old conception of matter as indestructible substance, although this was already regarded as no more than a convenience. Now, owing chiefly to two German physicists, Heisenberg and Schrodinger the last vestiges of the old solid atom have melted away and matter has become as ghostly as anything in a spiritual science (P 104). Again "Every atom is a structure consisting of electrons and protons" (P 106). "All protons carry a certain amount of positive electricity and all electrons carry an equal amount of negative electricity" (P 106). "The aim is to confine the theory to what is empirically verifiable, namely radiations as to what there is where the radiations come from we cannot tell and it is scientifically unnecessary to speculate" (P 112). The reader will thus see how far thought has travelled since the days of our old Atomists,—travelled in the very lines followed by them not to speak of other lines. However, we now come to speak of our ancient Buddhists whose advanced sections greatly anticipated modern thought on Idealistic or rather Sensationalistic lines.

Buddhist philosophy is examined in *adtras* 18-32

The philosophers are broadly divided into three classes,—(1) the Realists, (2) the Idealists or Sensationalists and (3) the Nihilists. The third class, though mentioned, is not dealt with by the Sūtrakāra. The Realists are Dualists, holding matter and mind to be different. Their theory of matter is atomistic, and the Sūtrakāra's refutation of it resembles his criticism of the Atomic theory. Their theory of mind may also be said to be a species of mental Atomism. Transient mental events are said to form themselves into five *skandhas* or groups,—form, perception, feeling, concept and idea,—and constitute the basis of personal experience. As the Buddhists do not recognise any permanent self, individual or universal, the Sūtrakāra argues that their attempts to show the formation of these aggregates are quite futile. As the mental events are distinct and perish as soon as they arise, they cannot be related as causes and effects of one another. Even if their causality be admitted for a moment, so that an antecedent event be regarded as giving rise to its consequent, it cannot be explained how several events form an aggregate. There are two modes of escape from this difficulty,—either to deny the principle of causality altogether or to say that the antecedent lasts just long enough to give rise to the consequent. The first case brings a perfect chaos into our experience. In the absence of a law of causation, anything at any time and place must be supposed to produce anything else. In the second case the very basal principle of *Kṣhanabhaṅgavádā*, that all impressions are momentary, is rejected. This principle of momentariness, however, which necessarily leads to

the denial of a permanent self is negatived by the fact of remembrance. Remembrance implies the recognition by the same person of a past and a present impression as his own. He must know—I who *had* the past impression *have* the present also. This proves the permanence of the perceiving and also of the past perception. Buddhist Idealism or Sensationalism is specially examined in sutras 27-34. The Sutrakāra's arguments against the doctrine are the following —

(1) You say there are no external things and only mental things exist but we do perceive external things. Why go against patent experience? The Mentalist might however ask what the Sutrakāra means by external. External to what,—body or mind? The Mentalist does not deny the existence of things external to the body. Some percepts are really related externally to one another that is are in different spaces. What the Mentalist denies is the externality of percepts to perception. Percepts divorced from perception are meaningless.

(2) The Idealists urge that as things perceived in our dreams are admittedly not caused by things beyond the mind, things seen in the waking state need not be ascribed to non mental causes. The two classes of things are exactly alike. Why ascribe them to different causes? The Sutrakāra says they are not alike for things seen in a dream are proved to be unreal on the termination of the dream while those perceived in the waking state remain permanent. Our author here does not see the point of the Idealist's argument. The similarity of the waking and the dreaming states lies

in the fact that in both cases the objects are percepts, necessarily related to the percipient mind and explicable only by reference to it. The permanency of the objects of the waking state does not take away this similarity. And the permanency is only relative, if real at all. Our waking perceptions go and come,—they are in a constant flux. As perceptions of individual minds, subject to oblivion and remembrance, they are not permanent. Their identity in this flux may prove the existence of a higher self in us which never forgets anything, but it does not prove any extra-mental reality. As to the similarity of the waking and the dreaming state and the creative power of the self, Yājñavalkya's views in *Bṛi* iv 3 tally, at least partly, with those of the Viśṇānavādins and seem opposed to those of the Sūtrakāra. But, as we shall see later on, our author sets forth another and a maturer view elsewhere.

(3) The Idealists think that mental impressions can be caused by *vāsanās*, preceding impressions, and that no extra-mental causes need be postulated. But *vāsanās* are modifications and imply a substratum, the existence of which the Idealists deny. We might ask the Sūtrakāra whether he thinks of material or mental substrata. Mental substrata might be allowed for mental phenomena, but material, that is, unconscious substrata for mental or conscious phenomena are not only uncalled for, but meaningless. However, the variety of mental impressions demand, so argues the Sūtrakāra, various kinds of external things as their causes. But, apart from the unreasonableness of explaining conscious effects by unconscious causes, are not various pul-

poses a better explanation of them? If the same self can be the subject of various mental conditions such as we experience daily and hourly and such as the Sūtrakāra himself has spoken of elsewhere what prevents various mental impressions from being the effects of the same conscious cause with various purposes?

(4) The Sensationalists substitute what they call *Ālayavijñāna* a sum total of sensations for a permanent self. But as we have already briefly said in (1) momentary sensations cannot be summed up without a permanent ego that retains sensations as fixed ideas. A self that persists while events pass away retains the knowledge of the past and relates it to the present, and also anticipates the future can alone combine *vijñānas* ideas which, as necessarily related to the self have an element of permanence in them. Space with its relations of *here* and *there* *far* and *near* time with its *now* and *then*, causality with its union of the *permanent* and the *transient* are all impossible and meaningless without a self which, while making space time and causality possible, yet transcends their limitations. However the student of recent British philosophy will see that the refutation of Sensationalism embodied by the Sūtrakāra and amplified by Sankara, which we have sketched above, is a remarkable anticipation of T. H. Green's refutation of Hume in the introduction to his edition of Hume's works reproduced in the first volume of his own works.

The Jaina philosophy is considered in the next *adhikarana*, sūtras 33-39. The Jainas recognise only two fundamental categories or classes of objects, *jīva*

and *ajīva*, self and not-self But these include various other subordinate categories, as the reader will find on reference to our annotations and their translation They have also got a method of reasoning which they call *saptabhaṅginaya*, according to which any object, considered from seven distinct standpoints, appears to have different contradictory qualities The method seems to have a distant resemblance to Hegel's doctrine of the identity of contraries Both the *Sūtrakāra* and the *Bhāsyakāra* are very brief on the subject and nothing definite can be said about it without a direct study of Jaina philosophy However, the *Sūtrakāra* shows the erroneousness of this method by the simple statement that contradictory qualities cannot inhere in the same object at the same time He then examines the Jaina doctrine of the self from the standpoint of the Vedantic view of it as eternal and unchangeable According to the Jainas the self assumes various sizes corresponding to the bodies it occupies in its successive transmigrations But in the final stage of liberation it is, they say, unalterable The *Sūtrakāra* characterises this theory as inconsistent He thinks that to be unchangeable in the state of liberation, the self, regarded either as *vibhu* or *anu*, minute or pervasive, must always be unchangeable

In the next group of *sūtras*, 37-41, the doctrine of the theistic or rather deistic *Sāṅkhyas*, the *Saivas*, the *Naiyāyikas* and the *Vaiśeṣikas*, which says that God is distinct from both matter and the individual self and is only their Ruler and not their Creator, is examined and refuted Our author's arguments are the following —

(1) God as Ruler has ordained for different beings unequal positions, high low and middling. He is therefore subject to love and hate and therefore no real *īśvara* or Ruler.

(2) Being distinct from and therefore unconnected with matter and the selves how can such a God rule them?

(3) A potter can control his clay because it is an object of his perception. *Prakṛiti* is devoid of form and other qualities and not an object of perception. Hence *īśvara*'s control over her is unthinkable.

(4) It may be said that *īśvara*'s control over *Prakṛiti* is like that of the soul over its senses. But its senses make the soul subject to pleasure and pain. The analogy would therefore make the Deity subject to pleasure and pain and so take away his divinity.

(5) According to the Sāṅkhya, *Prakṛiti* is unlimited and so are the *Puruṣas*. Now, one may ask if *īśvara* knows their and his own measure. If he knows it, he is limited. If he does not know it, he is not omniscient.

The last *adhikāraṇa* of the *pāda*, *sūtras* 42-45, examines the *Bhāgavata Pancharātra* doctrine. The ancient works of the school seem to have been lost. The present *Bhāgavata Purāṇa* is evidently a modern book and though teaching the peculiarly *Bhāgavata* tenets, is—at any rate tries to be—in harmony with Vedantic teachings. The current *Nārada Pancharātra* and the *Brahmavaivarta Purāṇa*, which are more distinctly *Bhāgavata* in spirit, seem even later than the *Bhāgavata Purāṇa*. But they do sound a note of opposition to the Vedas and the Vedānta, which is mentioned

in sutra 45. They can thus be taken as the modern representatives of the ancient Bhāgavata-Pancharātra system. According to this system Bhagavān, the Supreme Being, though one, manifests himself in four distinct *vyūhas*, forms or aspects, namely Vāsudeva, Sankarshana, Pradyumna and Aniruddha. Vāsudeva is the Infinite One in his fulness. Sankarshana is his manifestation as the individual self. Pradyumna is *manas*, the sensorium, which unites the five senses and the five organs of action. Aniruddha is *ahankāra*, egoity, each person's consciousness of himself as distinct from other selves. The Sutrakāra's criticism of the system turns upon its dual procedure of representing the subsequent *vyūhas* as at once one with Vāsudeva and so infinite and eternal, and as proceeding from him and so non-eternal and finite. If Sankarshana, the individual self, proceeds from Vāsudeva, the Absolute Self, then the former becomes transient and finite and cannot be said to be one with the latter. The cause, to be a real cause, must have some *atisaya*, superiority, over the effect, or else causation is impossible. As to the third and fourth *vyūhas* the doctrine is even more inconsistent. *Manas* is an organ or instrument (such as a hatchet) of the individual self and *ahankāra* the same of *manas*. Now, we never see an instrument proceeding from an agent. But the Bhāgavatas derive their Pradyumna from Sankarshana and then Aniruddha from Pradyumna. Such a theory is opposed to common experience and has no support from the scriptures. The Bhāgavatas also contradict one another as regards attributes and

the beings possessing them,—representing the former sometimes as mere qualities and sometimes as selves as holy Vāsudeva. And they are opposed, at least partly, to the Vedas. They say Sāṅdilya failed to get the highest good in the Vedas and found it in their *sāstra*.

The ancient Bhāgavata Pancharātra cult has gradually developed into what is now called Vaishnavism with its four chief schools and their many divisions and sub-divisions. The four divine *ayuhās* have given rise to an elaborate story of love and war in which Vāsudeva has become Krishna, the son of a Kshatriya named Vasudeva, and Sankarshana has become Balarama, Krishna's half brother. Pradyumna is Krishna's son and Aniruddha his grandson. The present writer has given a sketch of the rise and development of Vaishnavism in a small volume of twenty essays named *Krishna and the Puranas* in which, besides other things, the earlier form of the cult, which is in harmony with the Vedānta, and the later form which practically rejects it are clearly distinguished. As to the Sūtrakara's criticism of the Bhāgavata doctrine of *Chaturvyuha* could it not be said from the Bhāgavata standpoint so far as it accepts Vedāntic teachings that the distinction of cause and effect, and even of agent and organ can be regarded both from the eternal and the temporal point of view. Considered from the latter the Sūtrakara's criticism is valid. The individual self as proceeding from the Universal *in time* is not the Universal. And the same thing can be said of egoity as proceeding from the sensorium. But looked at from a standpoint

beyond the time-process, these very effects, though distinguishable from their causes, are not separable from them and are in that sense one with them. Such an explanation is suggested by, if not clearly set forth in, the higher Vaishnava puranas like the *Vishnu* and the *Bhágavata*.

Pada 3

The first adhikarana of the pāda, sūtras 17, discusses the origin of ākāśa space. The pūrvapakṣa holds that space is eternal not a created object. The arguments in favour of this position are (1) that the scriptures do not speak of the origin of space or if they do speak of it, as in *Tait* it is in a figurative sense and (2) that space has not that composite and changing nature which all created objects have. The Sūtrakāra meets these arguments by saying (1) that the scriptural statement of the creation of space is not figurative (2) that the scriptural promise of knowing all things by knowing God can be fulfilled only by accepting all things including space as one with God which he interprets as meaning that all things are caused or created by God, and (3) that, as observed in this world, there is division or distinction only in effects, not in causes. Space being indistinguishable from earth and other things, it must be an effect or created object. As to the last argument, is it not evident that earth as extended as is space, can not be distinguished from it? However, the whole discussion can hardly be called philosophical. Neither party undertakes to analyse experience and show like the English Empiricists that space is derived from sensations, or like Kant that it is an *a priori* form or condition of perception. The pūrvapakṣa seems to have a glimpse of the latter view, but does not elaborate it. In substance we side with Kant and regard

space and time as undervived *forms* of perception But it would be going out of the way to attempt here an exposition of this view We refer the reader for a somewhat detailed treatment of the subject to the first chapter of our *Brahmajñāsā* either in its English or Bengali version Space is not derived from perception, for it is an *a priori* condition, mode or form of perception But perception itself is a human form of knowledge, which is essentially above the limitations of space and time Knowing or the knowing self, inasmuch as it is aware of limitations, transcends limitation He who knows *here* and *there*, *now* and *then*, *far* and *near*, really comprehends all these and is above their divisions Man, though his actual perceptions are in space and time, has the unspatial and the timeless, the Infinite and the Eternal, in him and is in that sense one with the latter If the comprehension of space in God makes it a created thing, and if this is what the Sūtrakāra means by calling it so, he is right And in this sense, the creation of space is continuous, "ever beginning, never-ending" Every time the transcendent knowledge of God is manifested as human knowledge or the knowledge of some superhuman finite being, space is created

Sūtra 8 merely states that by a procedure similar to that adopted in the case of space, air also may be shown to be created by God.

In sūtra 9 the childish question "who made God?" sometimes asked even by people who are not children, is discussed In explaining one thing by another we really explain, says the Sūtrakāra, the particular by the

general When the most general *i. e.*, the Universal, is reached, namely *Sat*, Being the causal question ends. The Universal requires no explanation *Sat* cannot be derived from *asat* non being because it is non-existent and therefore cannot be a cause That the Upanishadic *Sat*, Being, is not a mere empty conception but is the same as knowing, which cannot be derived from any thing else for all other things imply it as their condition, is clear from *Chh vi 2* and such other passages

Sūtras 10 11 and 12 treat respectively of the origin of fire, water and earth In the last of these sūtras it is shown that '*anna*' in *Chh vi 2* and 4 means earth and not food, such as rice or barley

In sūtra 13 it is shown that the elements mentioned do not of themselves produce the other elements, but that the Lord, residing in them as their selves, produces effects by his creative thought.

The 14th aphorism teaches the doctrine by illustrations from observed facts that the order of creation *e. g.*, water from fire and earth from water is reversed in dissolution or retraction into Brahman.

Sūtra 15 answers an objection to the order of creation given in scripture arising from the intervention of *buddhi* and *manas* between the Creator and the elements We merely mention it, as it is of no importance and pass on to the next topic, which is really important.

Sūtras 16, 17 and 18 are regarded as different topics, but they, in fact the remaining whole of the pāda, may be taken as one topic, the nature of the self However, we shall take up 16-18 first They teach the indestructibility of the self As it manifests itself with the birth

of the body, and disappears with its death, it seems to be born and to die, but its birth and death are *bhákta*, apparent and not real. It is really eternal and indestructible. The proof adduced by our author is purely scriptural. He does not attempt any rational proof. As in speaking of space, so here, he does not analyse the idea of time and show, as he might do, that there can be no time without the timeless,—the knowing self in us which, seen in the fulness of its nature, is seen to be also the Self of the universe. For a detailed treatment of the subject we refer the reader to the second chapter, *Nityántyavveka*, of our *Brahmajñásá*.

The next topic, comprising sūtras 19-32, is the size, minute or pervasive, of the self. The *pūrvapaksha* defends its minuteness, the *Sūtrakāra* its pervasiveness. The *pūrvapaksha* argument extends up to the 28th aphorism. There is much in this long discussion which does not call for or indeed deserve exposition or abbreviation. Its strong point is the scriptural doctrine of transmigration. A self that migrates from body to body, from one world to another, cannot be *vibhu*, pervasive, it must be *anu*, minute. The *pūrvapakshin* also cites scriptural texts in support of his view. The *Sūtrakāra*'s answer turns upon his view of the conjunction of the self with *buddhi*, the understanding, with its expressions,—desire and aversion, pleasure and pain &c. as long as its individuality lasts. It is this limiting or differentiating adjunct that makes the self appear as minute, and scriptural statements of its minuteness have all a reference to the self's conjunction with it. In its essence, that is as free from this adjunct, the self

is not minute, but pervasive. Our author finds a support of this view in such scriptural passages as *Bri* iv 3 7. This passage which we have explained in the light of Sankara's commentary, may admit of another interpretation at any rate some words in it, for instance *samāna*. But its general trend undoubtedly supports the Sūtrakāra's view. '*Dhyayati ita iclayati ita*' really means that thinking and moving do not belong to the self's real nature. But this view of the self is not shared by all the rishis of the Upanishads, as we shall see by and by. However the Sūtrakāra's idea of the self is as already mentioned above in substance that its minuteness its special perceptions its pleasures pains and movements in short its individuality are all due to its connection with *buddhi* apparently an extraneous substance and that this connection ceases in the state of liberation. But does not this connection cease even before liberation? In *sushupti* dreamless sleep which represents *pralaya* submergence of the world in Brahman all expressions of individuality cease and the self is united to Brahman. This view is set forth in *Chh* vi 8 1 *Bri* iv 8 22 and several other passages in the Upanishads. The Sūtrakāra's reply to this given in sūtra 31 is that in dreamless sleep *buddhi* remains in a potential condition and is re-manifested in the waking state, like the mustaches and the virile seed in the child, manifesting themselves in youth. Our author tries to strengthen his position in sūtra 32 by saying that in the absence of a limiting adjunct like *buddhi* there would be either perpetual non-perception or constant perception, neither of which is actually the

case But even in the presence of *buddhi* there is change from perception to non-perception and the reverse This is explained by the contact or non-contact of *buddhi* with external objects and its attention or inattention to them The Sūtrakāra cannot think of the self in its real nature, without contact with a not-self, as capable of producing the changes of our conscious life How far this view is consistent with his avowed Monism, we shall see later on

In the next two adhikaranas, sutras 33-39 and 40, our author shows, on the authority of many a scriptural text, that the self, with the understanding as its organ, is an agent in matters both temporal and spiritual But it can also cease to act, by not using its instrument, as a carpenter does by laying aside his adze

In sūtras 41 and 42 our author tries to solve, too briefly it would seem, the problem of man's dependence upon God and his freedom as a moral agent Man's activity, he says, is dependent on God But if so, he suffers the evil consequences of actions which, as dependent on God, are not properly human This, says the pūrvapaksha, is not compatible with God's justice and goodness But, says our author, God in awarding the consequences of human actions has regard to men's moral efforts,—their choice of virtue and vice The various moral injunctions in the sāstras prove this They would be meaningless if man had no free choice Our author stops here He does not seem to see that the idea of man's free choice and that of the dependence of his actions on God are

naturally contradictory, at any rate they seem to be so. The problem recurs in another form and is discussed at length in the next *adhyāyana*.

Sūtras 43-53, the last *adhyāyana* of the *pāda* discuss the question of Monism and Pluralism,—whether what we call finite selves are one with God or really distinct selves independent of God and independent of one another. As we have already seen, our author accepts the former view, but he qualifies his Monism by teaching that individual selves are parts of God and not God in his totality. He thinks that by this qualification he solves many a problem which unqualified Monism and Pluralism cannot solve. Besides the many positive declarations of monistic distinction from God already referred to by him (in sūtras 43-45) he adds here a few more. On the other hand the Atharvans go so far as to identify even fishermen, slaves and gamblers with Brahman. Our author thinks these opposite views of unity and difference can be reconciled by his own view that the individual is a part of the Universal. The objection (in sūtra 46) that on his view God would be affected by human afflictions, he meets in a way already familiar to us, namely by his theory of *buddhi* as a limiting adjunct of the self. As light, space and the sun seem bent, moving and trembling respectively though not really so, owing to such adjuncts as fingers, jars and water, so God is not affected by the pain to which his part, the individual limited by *buddhi*, is subject. This view is again supported (in sūtra 47) by texts from Śruti and Smṛiti. Sūtras

18-53 answer some objections to our author's Non-dualism urged by Pluralists and show that their system is not free from inconsistencies. If there is only one Self, they ask, what can be the meaning of the sastre injunctions and prohibitions? Do they not imply a plurality of selves? Our author answers this question by admitting the one self's connection with many bodies and drawing his illustrations from the material world, thus practically reviving his Advaitavādi. Fire, he says is really one, yet fire in contact with a dead body is untouchable. Earth is one, yet of the two things, a diamond and a corpse, both (as he thinks) made of earth the one is worthy of acceptance, the other of rejection. The second objection (urged in sūtra 19) is this—You admit only one self and therefore only one agent. But there are many actions attributed to many agent. If there were only one agent, the fruits of actions would get mixed. Evil-doers would be happy and virtuous people miserable. The Sūtrakāra answers—(1) Buddha keeps agents distinct from one another and prevents the confusion you speak of. (2) The individual self is after all (as says sūtra 50) a reflection of the Supreme Self, not a reality different from the latter, yet not quite (sākshāt) identical with it. In sūtra 51 the Sūtrakāra turns the tables against the Pluralists. Your *adrishta*, he says, the invisible fruit of actions, inheres in an unintelligent object open to all selves, so there being nothing to confine any particular *adrishta* to any particular self, the possibility of confusion you ascribe to my theory really belongs to

yours. The Pluralist rejoins (in sūtra 52) that the particular resolutions of particular selves to secure this end and avoid that, is sufficient to avoid the supposed confusion and bring to each the result of his own action. Our author replies that there is nothing to prevent the confusion for the particular resolutions of particular selves are taken in conjunction with the *manas* (a form or expression of buddhi and ultimately of Prakṛti) which is open to all selves. There is nothing to regulate these resolutions and confine their results to particular selves. But the Pluralist is not yet silenced. In sūtra 53, the last of the pāda he says—As the conjunction of the selves with *manas* takes place in their respective bodies, the distinction of their resolutions and the result of these resolutions are secured by the localities in which the conjunction takes place. The Sūtrakāra replies that as the selves are *vyāpaka* pervasive and as the body originates in proximity to all selves, the latter are in all bodies and there are no particular bodies belonging to particular selves. The conjunction of the *manas* with the selves cannot therefore be assigned to any particular locality. The possibility of confusion therefore remains on the Pluralist theory and the Monistic view is proved to be the only one which solves all difficulties.

have effects all over the body. If they were pervasive, there would be no meaning in their passing out of the body at death. The mukhya prāna is sometimes called pervasive, but its pervasiveness pertains only to its universal aspect, as Hiranagarha. Some thinkers would not call the mukhya prāna an organ for it does not reveal any object as sight or hearing does. But as it sustains the body and the organs of knowledge and action, it is surely an organ of the self.

So far we have given the substance of the first nineteen sūtras of the pada. The 20th sūtra seems abruptly to introduce another subject already sufficiently discussed in the foregoing parts of the book, namely the creation of name and form, that is the world in space and time. In answer to a supposed purvapakṣa asserting that the speaker in *Chh* vi 3 2 and 3 is the individual and not the universal self the Sūtrakāra shows that it cannot be so. The 'living self' is mentioned only as the form which the Universal assumed in entering the three elements which he had already created and subsequently made tripartite. The 21st sūtra refers to the rise of some of the minor elements from the chief elements made tripartite. The process is described in *Chh* vi. The 22nd affirms that though all things are now of a mixed nature fire, water and earth retain their distinctive names owing to the pre dominance of the original elements in them. Thus what we now call fire contains one-half of the original fire and one-fourth of each of the other two elements.

CHAPTER III

Pada 1

This páda treats of the destiny of those who follow the *karmakánda*, the ceremonial portion, of the Vedas, that is, who practise the threefold religion of *ista*, *púrta* and *datta*, sacrifices, digging tanks and such other philanthropic work, and giving alms and presents to deserving persons. We fear that to modern readers, to those who have been taught to think in all matters, including religion, according to the established methods of science, namely observation, experiment, deduction and induction, much of what is said in this section will seem extremely crude and even meaningless, even though they may be believers in the immortality and transmigration of the soul. Our summary of the section will therefore be very brief, indicating only the broad lines of our author's thought and leaving the details to be gathered from the text and our annotations and translation by those who feel interested in them.

The first adhikarana, occupying sūtras 1-7, affirms that the individual self, when it passes out of the body at death, goes enveloped by subtle parts of the elements, *i e*, in an etherial body composed of these parts. The authority referred to is the "Panchágni-vidya," meditation on the five fires, in the *Chhândogya* Upanishad, v 3-10, which is set forth in the course of a conversation between the Bráhmāna sage Uddálaka Áruni and the royal sage Praváhana Jaivali. It is one of those

stories already referred to in this *bhāṣya*, in which a Brāhmaṇa takes instruction on religious subjects from a Kshatriya. The peculiarity of this particular story is that Jaivali tells Ironi that the latter is the first Brāhmaṇa to learn the vidyā, which was up to that time confined to the Kshatriyas. This seems an extreme assertion if it means that the whole subject of the soul's immortality and transmigration was unknown to the Brāhmaṇas till the time Āruni learnt it from Jaivali. But it may mean only that the priestly class as a whole owing to their absorption in ceremonial religion, did not attend to matters pertaining to the future life and had only vague notions about it. It may also mean that the form in which Jaivali expounded the Panchāgni vidyā was hitherto unknown to Brāhmaṇas. However, the same story is told with some variations in *Bṛhadāraṇyaka* vi. 2. The first chapter of the *Kaushītaki* tells the same story with important omissions and elaborations and the name of the king changed into Chitra.

In the second adhikaraṇa, sūtras 8-11 and the third 12-21, it is stated that the followers of the karmakāṇḍa go to the lunar regions through a path called the pitṛyāṇa, the way of ancestors, which consists of or are symbolised by smoke, mist &c., and having experienced the results of their actions there, return with a residue of karmic effects to the earth in an order which is the reverse of what they followed in going. After return they are re-born in forms varying according to their merits. Those who do not follow the karmakāṇḍa, but live lives of unrestrained sin, go to the abode of Yama

and having suffered punishment there, return to the earth and are re-born

In the 22nd and 23rd aphorisms, it is stated on sástric authority that the self, both in its ascent to and descent from the moon, takes the form of, that is becomes similar to, certain objects such as ether, smoke, rice and barley. Release from the latter kind of objects during the descent is delayed

In the last adhikarana, sūtras 24-27, it is further explained that entering into or taking the form of rice, bailey &c, means only coming into contact with these objects. In such contact the selves enter human bodies. It is only when they enter a womb that they are re-born

In reading the sūtras and our annotations on them it will be found that in more than one instance statements made on the passage of the individual self to and from the lunar regions are interpreted metaphorically. Did it not occur to our author, we have often asked ourselves, that the whole description as given in the Upanishads, may be metaphorical? Perhaps the Sūtrakāra, as he lived in an age when the freedom and originality of the Vedic rishis had given place to an uncritical acceptance of their utterances, did not think so. But the careful reading of Chitā's description, referred to above, of the Devayānapatha and the Brahmaloaka to which it leads, leaves us in no doubt that to him at least and those who thought with him, the two paths, Pitriyāna and Devayāna, and the lunar and solar regions to which they lead, are only two methods of religious culture and two spiritual conditions which result from them. These two methods

and conditions are not indeed confined to our life *here* but also extend to *hereafter* but they do not indicate two spatial passages and two regions in space. The Pitriyāna is really the blind following of rites and customs promulgated by our ancestors and the Devayāna the method of *sādhana* discovered by the direct experience of *devas*, enlightened souls—an experience to be repeated in every *sādhana*. The uncritical blindness characterising the former path is compared to smoke, mist, the dark fortnight &c., and even the goal it leads to is nothing better than the borrowed and dim light of the moon. Such a method of *sādhana* cannot lead to any stable spiritual gain. The unstability attached to it is typified by repeated transmigrations to high or low forms of life. The Devayāna is symbolised by fire, the solar rays, the bright fortnight &c., and it leads to the solar regions, the very source of light. The goal achieved is lasting, from which there is no descent. However we shall return to the subject when we have occasion to speak in detail of Brahmaloka, the divine regions, and the way which leads to it.

Pada 2

In his dealing with the Buddhist Idealists we have found the Sūtrakāra to be a Dualist, believing in things external to the mind as the cause of its sensations. Here, in this páda, which discusses the relations of the individual and the universal self, we find him still holding to the same Dualism and establishing on its basis the doctrine of a lonely Self whose self-consciousness, inasmuch as he is untouched by the material world, is not broken by the idea of anything distinguishable from him. In the latter part of the section our author indeed tries to get rid of his Dualism by appealing to well-known Upanishadic texts proclaiming the sole reality of Brahman, but he gives us no rational grounds on which the material world can be rejected,—a world which, according to him, supplies us with both our sensations and the ‘adjunct’ consisting of *manas*, *buddhi* and *ahankāra*, the medium of our contact with matter and the ultimate cause of our bondage. The proof of our author’s doctrine of an absolutely *ninguna* Brahman is furnished by a philosophical discussion of the three states of the self, *jāgrat*, *svapna* and *sushupti*, waking, dreaming and dreamless sleep. Such a discussion is to be found in several parts of the Upanishads, chiefly in *Chh* viii 7-12, *Bṛ* iv 3-4, *Pṛas* iv and *Mund* 1-7. But there is a fourth, a ‘*chaturtha*’ or *túrīya* state, variously described in the first and last passages referred to, which our author ignores. A thorough discussion of that would have,

as we shall see by and by either deepened his *nirguna* *rāda* and made it more consistent, or led him to reject it altogether at any rate in the exclusive form in which he holds it. However, to enter into the discussion which leads to such important issues, what does our waking life teach us as to the relation of the individual self to any not self that may exist and to the Universal Self? Our author as we have already seen, takes the common sense view of which the Sāṅkhya view is a philosophical form, that our waking perceptions are caused by the contact of our *upādhis* adjuncts with objects external to the self. As the reader has already seen, our *upādhis* also according to our author are composed of unconscious elements. We have briefly shown in our summary of the Tarkapāda, the reasonableness of this view and referred to our *Brahmajyōtsā* for a detailed discussion of the subject. The error of this way of thinking lies in taking abstractions for concrete realities. Sensations, perceptions, *viśāyas* even minds or selves without objects of which they are aware, are abstractions and not concrete realities. The mind or self is supposed to be like a lump of clay or wax susceptible of taking impressions from a stamp and actually taking such impressions when the stamp is pressed against it. Sensations and ideas are thought of as such impressions made on the mind or self by things external to it. But the self, and knowledge which forms its very essence, have nothing even remotely similar to wax, clay or the impressions made on them. In knowledge, of whatever kind or degree, the knower and the known are undivided and indivisible. They

may be distinguished, but the distinction is not a difference without unity, but a difference in unity or a unity in difference. Knowledge or the self is the real infinite beyond which nothing is seen, heard or thought of,—‘*Yatra nānyat paśyati, nānyat śṛṇoti nānyat vijānāti*’ (*Chh vi 24 1.*)—In which nothing but itself is seen, heard or thought of. In it the self knows itself and nothing but itself. In it there is no external difference between the self and any not-self. But there are in it undemable internal differences some of which may be briefly pointed out. There is for instance the difference of *here* and *there* (space) *now* and *then* (time), and good and evil (morality). In knowing something *here* I distinguish it from what is *there*, but nevertheless I know that what is there, though not before my senses, yet exists. In knowing this I know that my self, which makes this distinction of here and there, overlaps or transcends the limitation implied in it. So in knowing the book before me *now*, I distinguish the *now* from the *then* when the object was not and shall not be before my senses. Nevertheless I know that it existed and will exist beyond my senses, and in knowing this I recognise that my self, though there are for it these distinctions of present, past and future, transcends the limitations of time. In the same manner, though I sometimes choose the evil, my higher self soon reveals the good to me, makes me feel penitent for my sin and thus makes itself known as the Perfect. All knowledge, therefore,—perceptual and conceptual, theoretic and practical, turns out to be the self-revelation of the Infinite to the finite, of the Perfect to the imperfect.

The true cause or explanation of our waking life is not the contact of the self with a not self,—a bondage to be got rid of,—but a necessary and inalienable relation of God and man.

Before taking up the discussion of *śvapna* and *sushupti* it should be seen that in what we call our waking life we are not fully awake. Most part of the knowledge we have acquired remains in the background of our consciousness and what comes to the light of consciousness is in a constant flux. As creatures we are subject to oblivion and are constantly forgetting things. But the Creator who forgets nothing is in us as our true Self, and it is this which explains our passing from oblivion to remembrance. The Lord says in the *Gītā* —

Sarvasya chaham hridi sannivishito

Mattah smritirjñānam apohamāncha.

That is, 'I abide in the hearts of all. Memory and knowledge, as well as their disappearance, are from me' (xv 15). Our passage from oblivion to recollection, if truly understood, will convince even an ordinary unphilosophical thinker that we, individual selves, are not independent realities, but are dependent for our conscious life on an over-knowing never forgetting Being who, though so different from us, exists in us as our truest Self. People think that things forgotten by us somehow continue to exist in us, forgetful beings and start up into consciousness again, perhaps through the instrumentality of the brain cells. They do not see that such an idea involves a self-contradiction,—knowledge remaining unknown and becoming known again.

Knowledge, in all its forms,—perception, conception, memory, imagination etc —can exist only as knowledge, as the property of a knowing being. It cannot become unknown and come back as knowledge. So, when we, as individuals, lose our knowledge, it still exists in the Universal, our true Self, and comes back to us through his activity. The brain-cells, as parts of the Supreme Reality, have indeed something to do with the revival, even with the acquisition, of knowledge, but conceived as unconscious objects, they explain neither the one nor the other. Knowledge can exist, come from, and go back to only a knowing being. The individual, inasmuch as it acquires, loses and gets back knowledge, is not sufficient for itself, cannot explain itself. It has its true cause, explanation and permanent abode in a Being in whom knowledge is original, eternal and perfect. Our waking life then, seen in its fullness, in relation to its Cause and Support, already, without any consideration of our dreams and dreamless sleep, bears testimony to an ever-waking, all-knowing Being who never forgets anything, who therefore never dreams or sleeps. Dreaming and sleeping are only forms of oblivion, and cannot be ascribed to the self in its fullness. And as is clear from what we have said above of the nature of *our* waking, which is never full and perfect, even waking in this sense cannot be ascribed to him. He is above the three states of *jāgrat*, *svapna* and *sushupti*. To him knowledge is not a process, as it is to us, but an unchanging eternal possession. His is the fourth or *tūīya* state. Prajāpati in *Chh* viii 12 truly interprets it, while Māndūkya, at any rate his interpreters, Sankara

and Gonrapáda, misunderstand and misinterpret it. The Sūtrakāra, as we have already said, ignores it altogether, but his trend of thought, as we shall see, resembles Mandūkya's more than Prajāpati's.

Sūtras 1-6 of the pāda under discussion treat of *raṇa*. We need not touch upon all that the Sūtrakāra says about this state. Much of what he says has nothing to do with philosophy. The point to be specially noted is the contrast he draws between the waking and the dreaming state. As the latter does not represent reality—reality as it appears in the waking state in all its aspects it is according to him a state of illusion. He misses the real point of Īśhvārya's contrast of the two states though he quotes it,—“There are no chariots in that state (dreaming) no horses no roads. He himself creates chariots, horses, roads” (*Bṛi* iv 3, 9 and 10). Īśhvārya suggests, though he does not here say so explicitly, that as the self can create in dreams things which seem to be external to it but are actually not so things perceived in the waking state are also its own creation. Elsewhere for instance in *Bṛi* iv 3, 23-32, he says so explicitly. What the Sūtrakāra emphasises is that the self in *raṇa* is still in bondage, for it still sees a plurality of things while reality is absolutely one. However coming to *sushupti* in sūtras 7 and 8 he says on the authority of many a text of the Upanishads, that in this state the individual reaches its true Self—becomes one with it and has no feeling of difference. In sūtra 9 he shows the identity of the sleeping and the re-awakened individual. This identity depends upon the union of past with present

experience As we have shown in our prefatory remarks, this implies that the individual's experience, with all the differences of which it is composed, remains in tact in the Universal during the former's sushupti and that the Universal is not the abstract unity without difference which the Sūtrakāṇa would make it The fourth adhikarāṇa, sūtra 10, deals with the state of swoon and need not detain us In the fifth adhikarāṇa, sūtra 11-21, scriptural texts are quoted to show that God's immanence, his unity with objects in time and space, which makes him *saguna*, qualified, is only apparent, and that his transcendence, his *nirguna* or unqualified nature, is alone real Scripture indeed often describes him as *saguna*, but that is because he appears one with the objects in which he is present, as the rays of the sun or the moon seem straight or curved in conjunction with such an object, or as the reflection of the sun seems multiform in water though the sun itself is one An objector showing the inappropriateness of the analogy is answered by the statement that the cases compared have some points of similarity Our author also shows that the immanental attributes of God mentioned in the scriptures are often negated by them and a decided prominence is given to his transcendental attributes That immanence and transcendence, the *saguna* and *nirguna* natures, are only two aspects of the same truth, and so equally real, the one being meaningless without the other, our author does not see However, the next adhikarāṇa, sūtras 22-31, contains the same subject with some variations The chief point in it is that though God as transcendent is

unmanifested that is not an object of sense, he is realised in worship by the purified soul. In the next adhikarana sūtras 32-38 arguments urged in favour of the existence of other realities than Brahman on the authority of some scriptural analogies are answered in a way already indicated above and the sole reality of God affirmed on the authority of the sastras. The last adhikarana, sūtras 39-43 discusses the same subject,—God as the true source of the results of *Yama*,—which we have seen already discussed in sūtras 41 and 42 of the third pāda of the second chapter.

Pada 3

This section, which deals with *Upāsana*, worship or meditation, and might be expected to be helpful to devotional exercises, is on the contrary highly technical and textual. It indeed speaks of the scriptural passages, variously named *vidyās*, *upāsánās* and *pratyayas*, which set forth the attributes of God and thereby help the aspirant to meditate upon and worship him. But instead of affording any aids to devotion our author occupies himself mostly with such questions as (1) whether the *vidyās*, because of their variations in minor matters, should be recognised as different or in regard to their common object, helping the mind's concentration in God, should all be accepted as fundamentally one, (2) whether some of them do not belong to ceremonial religion though apparently *upāsánās*, (3) whether attributes found to be enumerated in some *vidyās*, but absent in others, should or should not be taken over and joined to the latter in the actual practice of meditation, and so on. Readers interested in the details of this discussion are referred to our annotations and translation. The monotony of this scholastic dissertation, extending over sixty-six aphorisms divided into forty topics, is broken only once or twice. In sūtra 53 a digression, an admitted one, is made. The Chárváka objection to the separate existence and immortality of the self is mentioned and in the next sūtra it is answered. The self with its properties of perception &c, appears only so long as the body

lasts disappearing on the dissolution of the body. There are therefore the Materialists conclude one and there is no future life — any life in view of which your elaborate rites and meditations are prescribed. The Sutrakara answers — If the self were one with the body the properties of the self perception would be manifested in the dead body but they are not manifest therein thus showing the distinction you ignore. You admit the existence of perception which we regard as the very essence of the self. On this very ground you should admit the difference of self and body for perception means you should admit, perception of matter and things material, implying a difference of reality of subject and object. Objects of perception change but the perceiving self persists and remains identical during the change. That prove that it cannot die even on the dissolution of the body. The other break rather slight, is seen in *sūtra* 1 wherein our author gives the aspirant the option of choosing any one or more of the many scriptural meditations as helps in his devotion. The common object of them all is he says to enable us to have a direct vision of the Lord. To realise this object it is not necessary to use all the meditations. If only one chosen out of them and steadily followed in our devotion gives us success a second is not necessary. This indeed does not exclude the possibility that the others if devoutly studied, may have a cumulative effect on the mind. However it may help the reader if we mention below all the scriptural references given by the Sutrakara, so far as we could verify them. We exclude only his references to

those meditations which he rejects as merely ceremonial

Prána-vidyá,—*Bṛ* vi 1 1 *Chh* v 1 1 *Kau* ii 9

Panchágni-vidyá,—*Bṛ* vi 2 *Chh* v 10

Vaisvánara-vidyá,—*Chh* v 11-18

Sándilya-vidyá,—*Chh* iii 14

Udgitha-vidyá,—*Bṛ* i 3 7 *Chh* i 2 7

Parovariya-udgitha-vidyá,—*Chh* i 9 1, 2, i 6 6-8

Kath i 9 10, 11, i 3 12 *Ait* i 1 2 *Chh* v 2 2

Bṛ vi 1 14 *Satapath Br* xc 6 3 2 *Bṛ* vi 6 1

Mund iii 1 1 *Svet* iv 6 *Kath* i 3 1. *Bṛ* iii 4 1,

iii 5 1 *Svet* vi 11.

Ait Ar ii 2 4 6 *Bṛ* v 4 1 v 5 2 *Chh* viii 1 1,

viii 7 1 *Bṛ* iv 4 2'

Pada 4

This section, which treats of the relation of knowledge and work, has fifty two sutras divided into eighteen adhikaranas. The division is immaterial and not quite logical. The whole pada may be taken as a single dissertation on the main subject mentioned with incidental digressions to ceremonial matter such as the permissibility of taking forbidden food in critical conditions of life and whether a *naishthika brahmachari* and who has taken the vow of perpetual celibacy can ever be purified by *prayaschitta* an expiatory rite. The chief controversy is that between the *Samuchchaya* *vidin* the advocate of the constant union of knowledge and action in the same life and the *Sannyasin*, the advocate of mere knowledge without any obligation to work. The first position is taken by Jaimini as he is represented in the *Purva mīmāṃsā* the second by Bādarāyana, as referred to by the *Sutrakāra*. The gist of the controversy is given in the first two adhikaranas sūtras 1-20, though some of the succeeding aphorisms also touch upon it. We will not enter into the details of the controversy but leave the reader to gather them from the text and our annotations and translation. Both the parties appeal exclusively to scriptural authority. None of them descend to reasoning,—to any analysis of experience which may show either the indissoluble union of knowledge and action or their independence of each other. Our judgment is that as exponents of the scriptures both of them are right, he

cause the rishis, the composers of the Vedas, are not of the same opinion on the matter. Some of them are advocates of *samuchchaya* and some of *sannyása*. But none of them are extremists like some of the later Vedantists, according to whom *moksha*, liberation, is impossible without *sannyása*. Neither is the *Sútrakárin* an extremist. He only contends that *sannyása* is an *áśrama*, a condition of life, as much recognised in the scriptures as *gárhasthya*, the life of the householder. He knows, and any close student of the Upanishads may see, that almost all the most eminent of the sages mentioned in them were life-long house-holders, and several of them kings. However, the *Sútrakáras* predilection for *sannyása* is not without significance. We have already seen that his idea of Brahman as really transcendent and only apparently immanent makes his God practically an inactive Being. *Moksha* being *Brahmabháva*, partaking of the nature of God, it must be a state of pure knowledge without activity. There are Upanishadic rishis who hold this view, and there are also those who are opposed to it. We shall see this more clearly in our summary of the next chapter of the *Sútras*. Our view of the nature of the Absolute has already been briefly set forth and will be more completely expounded as we proceed. In ultimate analysis knowledge and action are found to be inseparable. The Absolute is not only an all-knowing but also an ever-active Being imparting his perfection more and more to imperfect beings dependent on him. His perfection consists not in mere knowledge, but in the fullness of knowledge, love and activity. For man to

partake of his nature is not to gain a static condition of wisdom but to share in his incessant activity in perfecting his creation. God as God is indeed perfect, there is nothing which he does not possess, which he has to gain — *niraciptam arisptaryam* nevertheless he says *Ista eva cha karmani*—yet I am working (*Gita* iii 22). Even for him there is an obligation to work. We shall find a confirmation of these views in some of the eminent *rishis* of the *Upanishads*.

CHAPTER IV

Pada 1

This pāda treats of the attainment of liberation even while still living in the body, through the worship of God. The form of *sādhana* chiefly recommended is the one which Yājñavalkya teaches his wife Maitreyī in the 'Maitreyī Brāhmaṇa' of the *Bṛhadāraṇyaka* Upaniṣad. It consists of *darsana*, *śravaṇa*, *manana* and *nīdīdhyāsaṇa*. Of these *darsana*, seeing or realising God, Śāṅkara explains, is the end, and the other three are the means to the attainment of the end. *Śravaṇa*, hearing, is taking instruction from competent teachers and good books on the nature of God. *Manana*, thinking, is trying to grasp the meaning and be convinced of the truth of such instruction by reasoning, '*taṭkātāh*'. *Nīdīdhyāsaṇa* is deep and prolonged meditation ending in *darsana*. This *sādhana*, our author says, is to be practised again and again, for it is only by such constant practice that it comes to fruition. But what is the nature of the *darsana* which is the end of the process? In seeing God do we see anything else but what we call our own self? Our author answers this question in the negative. God-vision, according to him, is really self-vision. In seeing God we see our own true Self as devoid of all limiting adjuncts. This is said in numerous Upaniṣadic texts. But has not our author, in several previous occasions, told us that in the act of worship the subject and object of worship are

distinguished as the finite and the Infinite? He has, but here he does not speak of the distinction, though it is undeniable. As we have shown in our comments on pada 2 chapter III, in all acts of knowledge direct or indirect, gross or subtle, this distinction is a necessary condition. In seeing God the aspirant indeed sees the Infinite as his true Self but he cannot do so without realising his own finitude. He sees the Infinite in the finite, that is as the supporter of the finite, and the finite in the Infinite that is as dependant on the Infinite. To deny this relation, in which both unity and difference are implied, is to make God vision meaningless. Self knowledge as divine,—God's knowledge of himself and of man—is eternal and does not imply any process. But man's knowledge of himself and of God passes through a long process of *sādhana* in coming to fruition, and even when it comes to fruition, it is distinguishable from the divine knowledge. A world of mischief has been caused and is still being caused by ignorantly denying or wilfully ignoring this distinction,—a distinction which must be emphasised in the interest of both philosophy and practical religion. However we shall return to the subject in dealing with the subject of *Moksha*, liberation. From *ahangraha upāsana*, the worship of God as our Self which we have just briefly discussed, our author comes to *pratīka upāsana*, the worship of God with the help of such symbols as the sun, lightning, the sensorium &c. Such worship is prescribed in many a passage of the Upanishads. In the age when they were composed images of gods and goddesses,

now so largely used in popular worship, seem not to have come into vogue. In his 4th sūtra our author forbids the worship of symbols as the Self, for the worshipper does not really think of symbols as one with the Self, knowing them to be finite objects while the Self is infinite. Where the finite is sharply distinguished, that is conceived as separate, from the Infinite, so-called symbolic worship, either in the ancient Vedic or modern popular form, cannot be called divine worship. But what if and when the finite has been seen in its true relation to the Infinite? The Sūtrakāra draws a fine distinction even in such a case, a distinction which he does not make quite clear. According to him the symbols are to be meditated upon as God, but God is not to be meditated upon as the symbols. Perhaps he means, as he suggests in his 5th sūtra, that in the former case the finite is taken up into a reality higher than it, whereas in the latter the infinitude of the Infinite is practically forgotten. This forgetting comes out most clearly when worship takes the form of offering food, drink and other creature comforts to the object of worship.

We pass over, with only a bare mention, the aphorisms in which our author says that worship should be gone through in a sitting posture, that it is irrespective of any particular time, place or direction, and that the practice should continue till the time of death. We come to the far more important question, discussed in sūtras 13-15, whether virtue and vice, good and evil, do or do not stick to man when he has been blessed with the knowledge of God. The Sūtrakāra's view is that

the truly wiseman is freed from both virtue and vice and their fruits except in the case of *prārabdha karma*, i. e. actions whose fruits, for instance the body, the fruit of pre natal *karma*, have commenced and cannot cease except by *bhoga* experience. He supports his view by quotations from the scriptures but does not reason it out. But we can guess his reason from his metaphysical views. From the standpoint of unqualified Monism, the doctrine of a solitary Absolute unrelated to finite beings, the distinction of virtue and vice, good and evil, is indeed groundless. It is due to *avidyā* nescience, which is an illusory and vanishing entity, a mere appearance without reality. Ethical relations imply persons distinct from though related to one another. We have seen that even the relation of subject and object in knowledge imply distinction of persons. Now, judged by this standard, our author's wiseman who is *jñān mukta* liberated though still in the body, and waits for complete release at its dissolution, is not really 'wise' inasmuch as he still believes in the theoretic distinction of body and soul, whereas there is no such distinction, God being all in all, and in the ethical distinction of bondage and liberation, the former of which is an evil the supreme evil, and the latter the supreme good, not to speak of the numberless evils and goods he has wrestled with before reaching the condition he has gained. The doctrine of an abstract undifferentiated Unity cannot be held without being guilty at every step of such inconsistencies. A life of true wisdom, purity and spirituality also cannot be lived with the idea, haunting one at

every step of life, that distinctions are all apparent, none real.

However, in the concluding aphorisms of the páda, 16-19, our author again takes up the subject, already discussed in III 4, of the relation of *harṇa*, chiefly ritual, to *jñāna*. We need not recur to it. Whether the daily *agnihotra*, the performance of which by the *jñānin* is here insisted upon as purificatory,—though its end, the propitiation of the gods, has ceased for him and even the objects of these rites as distinct personalities have disappeared from his mental vision,—still continues to purify the heart and help the fruition of wisdom, the reader will judge for himself.

Pada 2

This section speaks of the passing of the embodied self at death, out of the body and of its starting on the Devayāna Patha already mentioned in III 1. The very mooted of the subject raises the question, Is the self whether it be gross or subtle an extended object, something enclosed in the body like a bird in a cage that it should pass out of it and travel from one region to another? Is not such a conception opposed to the Vedantic idea of the self, at any rate the truly philosophical idea of it as something which is the very presupposition of time, space, motion and individuality, and therefore transcending the limitations implied in these? The self indeed has, as we have seen in III 2 a finite moment or aspect, but the finite and the infinite are not divisible or separable they are co-existent and inseparable. What then can be the meaning of the *jīva* or finite self passing out of the body and following a route to meet the Infinite? To answer these questions we must have a clear idea of the Vedantic theory specially the Sūtrakāra's theory of the individual self, its relation to the body and the nature of the body it assumes at birth and gives up, either at once or gradually, after death. As we have already seen in III. 2, our author though avowedly a Monist, is only dogmatically so, believing on the authority of the scriptures that the Supreme Self is all in-all, but unable, by any process of reasoning, to reconcile the common sense Dualism of matter and spirit with his dogmatic Non dualism.

This becomes more clear than elsewhere in these concluding sections of his book. His interpretation of the Upanishadic narration of creation, for instance that given in *Chh* vi, is that the things originally created, *tejas*, *ap* and *anna*, and their various combinations in the shape of things earthly and heavenly,—do not represent the Creator's real nature, and that the individual self which arose from God's entrance into these things also misrepresents his true character. The fact is, according to this theory, that creation,—the material world and the individuated self, is not real. Our bondage consists in thinking it to be real and our liberation in knowing it to be unreal. As we have already seen in the last section, liberation, for the truly wise-man, is delayed only so long as his body, the result of actions done under the influence of *avidyá*, is not dissolved. This point is taken up again, in some detail, in the present section. The body is threefold, gross, subtle and causal. All these three kinds of body must perish before liberation can be secured. The gross (*sthūla*) body need not be defined, being known to all. The subtle (*linga* or *sūkshma*) body consists of sixteen elements, the five vital airs, the five organs of knowledge conceived as powers, the five organs of action similarly conceived, and *manas*, *buddhi* and *ahankāra* regarded as a single principle. The causal (*kāraṇa*) body is the *avidyá* which has caused our embodiment and all its consequences. All these three bodies perish in the case of the fully awakened man, so that he is released as soon as he dies. He obtains what is called '*sadyo mukti*', immediate liberation. In this condition he becomes in-

divisible from God. The Sūtralāro calls this condition *arūḥīta* (16th sūtra). But from the texts speaking of it it seems to be indistinguishability. When the powers of knowing and acting—principles which distinguish finite selves from one another and from the Infinite—perish, how can any distinction remain? And in the absence of any distinction how can it be said that the individual exists in a liberated condition? Would it not be more appropriate to say that with the destruction of its distinguishing characteristics it is itself destroyed? However, from *sadyo mulā* we now come to *trāṇa mulā* liberation by successive grades. This kind of liberation is obtained by those who though they have acquired some knowledge of God have not been able to fully burn theirnescence (sūtra 7). The first grade of their progress is the *merging* of the functions of their organs of knowledge and action in the sensorium of the sensorium in the vital principle of the vital principle in the individual self and the individual self in *īśa* and other original elements constituting its individuality and these elements themselves in the Highest Self. This merging is not the final absorption which can take place only in the state of liberation. As we have shown in lil 2, the idea of this merging is taken from the state of dreamless sleep. However in this merged state, not with a momentary lighting of the heart which shows its way out, the individual self helped by the Universal Self abiding in its heart comes out of the body through the 101st artery and joins the solar rays which lead to the divine regions (sūtras 17 and 18). These rays are in constant connection with the artery,

a connection which is not severed either at night or during the southern solstice. In works on *yoga* like the *Bhagavadgītā* it is said that a man dying at night or during the *lakṣmīyāna* cannot reach the divine regions. Our author says that this restriction may apply to those who follow the *Smṛiti*, but it has no application to followers of the *Sruti*.

We hope that the summary we have given will make the reading of the section easy. We have not followed the order of the *adhikaranas*, as it does not seem quite logical to us, though we have sometimes referred to some of the *sūtras*. As to *sadyo mukti*, so summarily dealt with by our author, we shall return to it in dealing with the next two sections. His radical mistake lies in his idea of the subtle body as composed of material elements subject to change and destruction, or pseudo-material illusory entities vanishing on the dawning of true knowledge. The powers of knowing and acting which belong to spirit and are inseparable from it have nothing unconscious or evanescent in them and cannot be destroyed with the dissolution of the body or vanish with the advent of knowledge. And, after all, what are our bodies and the elements they are composed of but different modes of the divine existence. As an integral part of God, what we call the material world partakes of the divine eternity and though ever changing its form, can never perish.

Padm 3

As we have already said in III.1 when speaking of the Pitṛyāna Patha and the lunar regions which it leads to, the two paths and the two goals are really metaphorical descriptions of two ways of life and two spiritual conditions, here and hereafter attained through them. As we have also said the Sātrakāra sees the metaphorical character of the description only partly. On the whole he takes both the paths as spatial routes and the goals reached as regions in space. He does not speak in detail of the different stages of the Devayāna Patha as described in the Upaśhada. After speaking of only a few,—light, the year, Vāyu, lightning and Varuna,—he proceeds to speak of what he considers the real nature of these stages. For a full description the reader must consult *Chh.* v 10 1 3, *Bṛ.* vi 2 15, and *Kau.* 1 3. As to the real nature of these stages our author says that they are not either landmarks or places of enjoyment, but super human beings who conduct the selves to their destination. As already said, the selves remain unconscious throughout the route and the objects and regions named as stages are also unconscious. How could then the selves move on unless they were conducted by the intelligent divinities presiding over the latter? And the first two scriptural passages referred to actually mention such a super-human guide in the regions of lightning. It may therefore be concluded that there are guides at all the other stages also.

However, we have now proceeded up to the 6th aphorism. In 7-14 our author discusses a more important question. It is whether the Brahmaloka reached by the way of the gods is the world of the Higher Causal Brahman or that of the Lower Effect Brahman. The distinction must by this time be quite familiar to the reader. It is the same as that of the unqualified and the qualified Brahman. In the language of western philosophy it is that of God conceived as transcendent and as immanent. To us, with whom transcendence and immanence are related and inseparable aspects of the same Being, the distinction exists indeed, but is of no practical importance. To those, however, for whom the distinction is practically a division, making Para-Brahman an infinite and eternal Being, and Apara-Brahman, Brahmá or Hīranyagarbha, a created, finite, though indefinitely great being, appearing at the beginning of a cycle and disappearing at its end, the question raised is of spiritual importance. If the goal reached is the world of the Lower Brahman, that is union with him, then a higher world or spiritual stage has yet to be reached. The liberation secured is only relative and not absolute. If the Higher Brahman has been reached, the liberation is absolute and no higher stage is possible.

In dealing with this question the Sūtrakāra adopts a method very different from what he has hitherto been following. His usual method is to state a *pūrvapakṣa*, the objector's view, and then meet the objection by his own view, the *siddhānta-pakṣa*. In the present case he states Bādarī's view as the *pūrvapakṣa*, and meets

it by an *uttarapakṣha*, the view of Jaimini without identifying himself with the latter. It may be that he accepts Jaimini's view, but he does not expressly tell us so. Bādarī's view is that it is the Lower Brahman who is reached by the *Dorayāna* Patha, whereas Jaimini thinks it is the Highest Brahman who is thus reached. Bādarī argues that as the Highest Brahman is all pervasive and the Inner Self of all beings there is no meaning in reaching him by a route. This is possible only in the case of the Lower Brahman who is confined to a particular locality. The misconception on which this argument is based is obvious. The Higher Brahman though all pervasive and the Inner Self of all has yet to be known and realised by a long course of *sādhana*. On the other hand, the Lower Brahman or the Cosmic Self, the *Viśvātman* or *Viśvarūpin*, is also all pervasive. He seems confined to a particular locality only in the popular imagination which takes him as an ordinary *deha* occupying a more or less small body. However Bādarī thinks that when the time comes for the Effect Brahman to merge in the Causal, the selves united to the former also merge in the latter. Scriptural authority is appealed to for this doctrine but no text is quoted in the *bhāṣya* to this effect. *Prasna* v 5 however seems to point to it. A *smṛiti* passage clearly stating Bādarī's view is given, but we have not been able to trace its source. However, coming to Jaimini, we find him arguing thus — (1) 'Brahman primarily means Para Brahman and only secondarily Apra Brahman. There is no reason why the secondary meaning should be accepted here. (2) The scriptural passage (*Pras vi*

Pada 4

The self has now reached the Brahmalo^{ka},—the world of Brahman, that is union with him. As we have seen it is associated in the mind of the Sūtrakāra with a particular region in space. All the same he must enumerate the characteristics of the liberated self, and this he now proceeds to do. We are glad to see that in this task he has taken the lead of just the class of risish with whom we agree most,—Prajāpati, Indra and Chitra. But as we shall see in the course of his exposition he comes into an inevitable collision with those others under whose influence he has mostly been up to this point and has said much that we have not been able to accept. However, to begin with, he says on the authority of a passage in the *Chhandogya* that in the state in question the self, possessed of the highest light, manifests itself in its own form that is in its form as a pure self without any extrinsic quality derived from its real or fancied association with a not-self. The text occurs in a most important portion of the *Chhandogya*, in the course of Prajāpati's colloquy with Indra. As we have shown in our *Pancharshi*, Prajāpati's exposition of the state of liberation seems to be a refutation of Yājñavalkya's, given in the latter's conversation with Maitreyi and Junaka. At any rate the two positions are irreconcilably opposed, and the Sūtrakāra, though he does not say so seems to feel it. However, to proceed with our author's description of the individual Brahmanhāva, he reminds us of the second sūtra, which

says that the state described is unquestionably the liberated state, for in the colloquy referred to Prajapati promises to speak of a condition of the self in which it is freed from the imperfections pertaining to the states of *jágrat*, *svapna* and *sushupti* and is untouched by worldly pleasure and pain. As the description proceeds, the self is spoken of as sinless and one with the Highest Person. 'The highest light', we are again reminded in sūtra 3, is the self, and not any physical light. And on the authority of well-known texts it is said in sūtra 4 that the liberated self is inseparable from Brahman. We shall see as we proceed that this inseparability is not indistinguishability. In the 5th sūtra Jaimini says on the authority of *Chh* viii 7 that the liberated self is endowed with Bráhmīc, that is God-like, qualities. But the scriptures include 'true desires' &c, in such qualities. Āchārya Audulomi, in sūtra 6, thinks that this latter class of qualities, as they depend on "limiting adjuncts", cannot inhere in a pure intelligence like the liberated self. In the next sūtra Bādarāyana thinks these other qualities are not incompatible with pure intelligence. But do not desires and their fulfilment imply bodily organs? The answer in sūtra 8 on the authority of *Chh* viii 2 1. is that the liberated self's desires are fulfilled by its mere will. The reading of the passage referred to will show how much of what is regarded as 'worldly' is deemed compatible by the scriptures with the liberated state. However, having such a powerful will, the liberated self must be considered, as is done by sūtra 9, as having no over-lord,—no over-lord, it would seem, among other individual selves. The over-lordship

of God is everywhere recognised Bādarī says on scriptural authority in sūtra 10 that the liberated self has no body and sense-organs. Jalminī in sūtra 11 on the same authority affirms their existence Bādarīyana reconciles the two positions by affirming in sūtra 12 that assuming or not assuming a body depends on the liberated self's own option Sūtras 13 and 14 liken perceptions in the disembodied and embodied states to dreams and the waking state respectively Sūtra 15 compares the liberated self's power of entering several bodies described in *Chh. vii 20 2*, to a flame's self multiplication.

But now comes an abrupt halt. Our author seems to feel that what he has been saying about the liberated state in the aphorisms so far summarised conflicts with what he has said on *sadyo mukti* in the 2nd pāda of the present chapter. The state he has there described is one of undifferentiated unity and absolute inactivity. But the liberation he now speaks of is one which, in spite of the individual's affirmed non-division from God, admits of several differences and also a good deal of activity on the part of the released self. Before proceeding further therefore he disposes of this apparent conflict by practically denying that the former state—that of undifferentiated unity with God and of inactivity,—is a state of liberation. He calls it here, in sūtra 16 *śrāpyaya*, dreamless sleep or *sampatti*, nalon with God. But union with God, as also dreamless sleep, which according to several scriptural texts symbolises that union, is nothing but liberation. All the texts referred to here and elsewhere as descriptions of *sampatti* are

descriptions of liberation as well according to the rishis who have uttered them. The Sūtrakāra also has all along taken them as such before arriving at this point. But now he is in a real difficulty. The two ideas of liberation held by the two classes of rishis are, it is clear, mutually conflicting. But how can our author, with his idea of the Vedic sages as infallible authorities, say or even think so? They are not mere *āchāryas* like Bādari and Jaimini that he would pit them against one another. He therefore tries to get out of the difficulty by calling the former description of liberation one of *sampatti* and the latter that of *mukti*. But really they are both descriptions of liberation, the one given by Yājñavalkya, the teacher of undifferentenced unity and the other by Prajāpati, who teaches unity-in-difference. The later systems of unqualified and qualified Non-dualism rose out of emphasising these two views by their respective advocates.

However, with this rather unpleasant interruption, our author continues his characterisation of the state of liberation. In sūtra 17 he says that inspite of the many lordly powers acquired by the liberated self, such as that of making itself indefinitely large or small, it never acquires that of creating the world, to which that of preserving and destroying it may be added. Creation &c, are mentioned in the scriptures only in sections speaking of the Supreme Lord and not those dealing with the finite self. And the latter is not proximate to, but very far removed from, creation, having appeared long after it. Hence the power of creation can never belong to it. But does not scripture

sometimes speak plainly, e g in *Tait* i 0, of the individuals attaining *svādyānam*, lordship? Yes, says the author in sūtra 18, but such lordship primarily belongs to the Supreme Lord abiding in the solar regions for discharging certain specified functions and it is from him that finite selves derive such powers. However, the Lord should not be conceived as only qualified as he really is in the solar regions. He has got, says our author in sūtra 19 also an unqualified transcendent form as is clear from *Rik* x. 90 8 *Chh.* iii. 12 0 and several other similar texts. Sūtra 20 refers to other scriptural texts and to the *Gitā* in support of this position. If however the Universals and the Individual are so dissimilar where lies their *sāmā*, sameness, which is so often spoken of in the sūtras? Their sameness lies only, says our author in sūtra 21 in enjoyment. The individual inherits all the bliss and honour which belong to God. Texts from the *Kaushītaki* and the *Bṛihadāranyaka* are quoted in support of this proposition. Sūtra 22, the last aphorism of the chapter and of the whole body of *Brahmasūtras*, affirms on the authority of *Chh.* viii. 15 1 the permanent abiding of the individual self in Brahmaloka. It does not return to the world, that is, as we understand, to worldly life, but lives in unending union with God. Nothing is said of its attaining any 'higher destiny' in the form of mergence in an undifferentiated Unity of which the reader has heard not a little in this exposition of the *Sūtras* and of which he bears much more in works on Advaita Vedānta.

We are afraid however, that notwithstanding much

that is comforting and re-assuring which the aspirant after the divine life has heard in this chapter and in this treatise as a whole, the reading of it will leave him cold. This is due mainly to the aphoristic form of the work, but partly also, it would seem, to the fact that what may be called emotional elements in the Upanishads have not been brought into prominence by our author. Such elements are indeed rare in them, but such as they are, our *Bhakti Sástras* have utilised them to the utmost. Both the classes of rishis mentioned by us have spoken of love, the love of the Infinite Self for the finite. Yájnavalkya, inspite of his unqualified Non-dualism, has said some of the finest things ever spoken on love. The other school too has not been silent on the subject. But it would be going out of the way on our part to speak of it at any length. However, it may not be inappropriate to close this section on Liberation by transcribing below Rájarshi Chitra's description of the Brahmaloaka and Brahma-dhâma in the first chapter of the *Kaushîtaki* as expounded by us in our pamphlet on *Pancharshi* already mentioned more than once in the course of these comments. We begin from the point where Chitra speaks of the finite self's starting on the Devayâna Patha —

“Chitra begins by saying that having reached the Devayâna path, which evidently means spiritual religion as contrasted with the merely ceremonial or traditional (the Pitriyâna), the soul reaches successively the regions of Agni, Vâyu, Aditya, Varuna, Indra, Prajâpati and Brahman. The first six seem to mean Heno-theistic

forms of religion,—the identification of the Supreme Being with one or another of the Vedic gods until a pure idea of God freed from anthropomorphism is reached is the seventh stage. However, even when the divine regions are reached that is a pure form of Theism is embraced, there is yet a long way to traverse before one reaches the divine city. At the very beginning of this journey Brahman calls five hundred of his *oparases* divine nymphs commands them to meet the pilgrim soul with various divine equipments and to bring him to the divine city with honours due to himself (*mama yatasā*). These nymphs are of two classes, *amṭāh* and *ambāyabāh*, the former being divine texts like *Satyam jñanam anantam* which lead us to God and the latter the mental powers which enable us to conceive and apprehend the Divine Reality. The nymphs carry powder, clothes, fruits, anointments and garlands for the pilgrim. The spiritual nature of these things is evident from the statement that when the messengers meet the pilgrim soul they adorn him with divine ornaments,—*Tom Brahmāṅkareṇḍāṅkurant*. Thus equipped for his arduous journey, the worshipper of God (*Brahmajña*) reaches a lake named *Aro Hradah*,—the lake of *Ara* or evil passions. These must be abandoned before any progress along the route is possible. Already sufficiently strengthened for the bold feat, the worshipper crosses the lake with his will power—*'Manasā ntyeti*. Those lacking the necessary equipment sink into the lake. The next stage is represented by *Yeshṭihā muhurtāh*—the harmful moments,—the injurious way of spending life in fruitless pursuits.

which is seen even in many an otherwise good man. Before our pilgrim, thus gifted with self-control and a grim determination, such moments, such wasteful modes of life,—‘*apadhravanti*’, fly away. The third stage of the journey is a river name *Vyāśā*, free from senility, which, when crossed, gives one perpetual youth, entire freedom from indolence and despondency. ‘*Tām manasā atyeti*’,—the pilgrim crosses the river by dint of his will-power. He is then said to be freed from both his merits and demerits,—merits which make egotistic men proud of their achievements, and demerits which weigh them down with the thought of unrelieved and unmixed evils. The pilgrim’s dear ones are said to take possession of the former and his enemies the latter. The fourth and final land-mark of the route is ‘*ulyo brikshah*’, a tree named the ‘earthly’. Even when in a comparatively advanced stage of the spiritual life, one feels he is not fully spiritual. An idea that the world is earthly, material, that there are things in it which have no spiritual end or purpose, still haunts him. We cannot reach the divine city until this practical materialism is entirely got rid of and the world is seen to be spiritual, divine, through and through. As soon as the pilgrim-soul attains to this view of the world, ‘*I am Brahmagandah pravisati*’,—the odour of God enters into him. He does not yet directly see God and his abode, but he feels that they are very near. Spiritual endeavours lose the weariness with which the unspiritual go through them. They become attractive and lead the aspirant with the promise of a rich and yet unseen enjoyment. The divine city is now very

near the next march takes him directly before it. "[The Goal] The divine city is called the *śālayya samsthānam* 'Samsthānam means a city. The commentator explains *śālayya*' thus,—having reservoirs of water with banks as high as howstrings equal to *śāla* trees, that is, as we understand, very deep tanks such as may not be dried up even in the hottest seasons. A true city of God must indeed have such reservoirs with an inexhaustible supply of drink for thirsty souls. However, as the worshipper enters the holy city *Tam Brahmarasah pravisati*,—the flavour of Brahman enters into him. He directly tastes the presence and loveliness of God. His foretaste of the sweets of true worship is turned into direct experience. Henceforth everything pertaining to God is delightful to him. Grace takes the place of Law. But there are degrees in directness also. The divine city is entered but not yet the divine abode, the holy of holies. Before that all forms of meditation must be got rid of. Even in what seem very deep and sweet devotions, the thought of human teachers and leaders,—those who have helped men to draw near to God,—is mixed up with the experience of the divine sweetness,—showing that the truest directness is not yet reached, and the danger of lapsing into man worship or *deva* worship is not yet fully escaped. This fact the Upanishadic sage expresses by saying that at the gate of *Aparājitam Āyatanam*, the impregnable abode of God there stand Indra and Prajāpati, the highest of *devas*, as *dvaragopau*, gatekeepers. On the approach of the true worshipper, *Tau asmād apadravatah*,—they withdraw from him

The implication is that less true worshippers, those who mix up their worship of the Infinite with that of 'incarnations', 'great men' and 'centres',—are held back. However, as soon as the pilgrim-soul enters the Aparájitam Áyatatanam, '*Tam Brahmatejah pravisati*' *Tejah* is both light and heat, both wisdom and power. Henceforth there is no more groping in darkness, but more and more light day after day, and no more compromise with untruth and wilful ignorance. Henceforth also there is no parley with and no yielding to weakness and impious indolence and sluggishness. The true worshipper of God is known above all by the *power* which his words and actions express and radiate. However, our pilgrim is now in the *sabhá sthánam*, council chamber, of God, called *Vibhu* (all-pervading). As the immediate effect of this entrance,—'*Tam Brahmayasah pravisati*,'—the glory of God enters into him. His thoughts, purposes and actions being now wholly attuned to God's, God himself is glorified in all that he says and does. He takes praise and blame indifferently, for he knows he is but the servant of God and it is God who acts through him. There are indeed egotistic pietists who sometimes ascribe their selfish actions to God. But the distinction between such men and the truly selfless servants of God is so transparent that it does not require much insight to see it. However, the *rishi* now describes Brahman's throne named *Vichakshaná*, which is *Prágná*, Reason, and his 'coach of infinite brightness,' *Amitayagam Paryankam*, which is *Prána*, Life. The description is indeed allegorical, but couched in scriptural language. It need not detain us

We rather hurry to the dialogue which follows that between the finite and the Infinite Spirit. The wisdom of the former is tested by the latter with many a question the details of which need not detain us. The most important part of it is the affirmation made by the finite of its relation of unity in difference with the Infinite. In reply to the question *Kosi?*—Who art thou,—the worshipper says, *Tram átmási, yastram asi so hamasmi*—Thou art the Self what thou art, that I am. There is unity of essence or substance and yet a difference of personality indicated by the distinction of thou and I. There is nothing in what follows,—and there is little that follows—which may imply that this distinction is obliterated in any higher stage of progress. On the contrary the divine city is said to be watered by rivers called *ambayah* which the commentator explains as '*upáśanārupinyah*' of the form of worship, leading to insight into the divine nature. A city where acts of devotion form the necessary medium of communication cannot represent the monist's heaven of undifferentiated unity. And we have seen that the *devas* are there not as objects of worship, but as worshippers. And we are introduced into a world of real and not illusory creation for we are told how Brahman's consort ('*prīya*') that is his creative power, and her reflection ('*pratirupa cha chākshuṣhī*') the individual self, in whose knowledge the world is reproduced, 'weave the creatures like flowers ('*pushpānyātrayatau vai jagāni*')'. The divine promise to the worshipper is 'This world of mine, consisting of water (the chief element as symbolising all elements) is thine. Can the father keep any

thing from his son ? So the *nish* ends with the words, 'He who knows all this obtains whatever glory and power belong to God' And what are these glory and power ? Evidently they are wisdom, love, holiness, peace, joy, beauty and sweetness, all of which form the very essence of the divine nature and are beyond time and destruction, stored eternally in God and ever ready to be communicated to his children "

ब्रह्मसूत्रे

समन्वय नाम प्रथमाध्याये

प्रथम पादः,—स्रष्टु मध्यबोधक-श्रुतिवाक्याणां ममत्ववत्

१। अथातो मध्यविज्ञासा ।

१। 'वह' कर्तृत्व साधनवस्तुत्व-साधनत्वम् इति उक्तान् प्रत्ययानाम् एव परमवृत्त्याः निश्चयि तस्यान् 'इह गत्याः प्रत्यय विद्याना आनम् इत्या' इत्येव इति वाक्यार्थः। साधनवस्तुत्वम्—निश्चयि-वस्तुविशेषः 'इहानुसक्तमभोगविशेषः' इत्यादि-साधनमभ्यत् सुमुमुक्षुः च। समदमादि साधनमभ्यत्—समदमादीप-ति-तितिषा समाधान इत्याः। 'लोहित-व-वर्णात्' इत्येव 'मम'। वाक्यार्थः 'माम्' इत्येव 'इह'। आत्मादि विहित निष्ठादि चक्षुष्यत्वात् 'उपरि'। शीताचरि-वस्तुत्व 'तिविषा'। निद्रा-वस्तु-प्रमाद-व्यादिन मवस्तु स्थिति' समाधानम्। सुखमा-दिचक्षुष्यत्वात् 'इह' इति एवमाद्याः शीति-वस्तुत्वम्।

1 Then therefore (should begin or should be made) inquiry into Brahman

Atha means then or after that is, after adopting the

fourfold system of spiritual culture 'Atah' means as it is from knowing Brahman that man's highest object is fulfilled, therefore 'Brahmajñāsā, means inquiry into or wishing to know Brahman 'The fourfold system of spiritual culture' comprises (1) the discrimination of things eternal and temporal, (2) indifference to enjoying the fruits of actions here or hereafter, (3) the spiritual acquisitions 'sama' &c, and (4) desire for liberation 'Sama' is drawing away the mind from earthly things 'Dama' is restraining the external senses 'Uparati' is giving up, for the sake of the higher knowledge, the prescribed duties called *niṭya* (habitual) and others 'Titikshā' is enduring the correlatives of heat, cold &c 'Samādhāna' is the steadiness of the mind arising from giving up sleepiness, laziness and inattention 'Sraddhā' is trustful respect for all higher things

२ । जन्माद्यस्य यतः ।

२ । 'अस्य' जगत 'जन्मादि' जन्मस्थितिभङ्ग 'यतः' यस्मात् सर्वज्ञात् सर्वशक्ते कारणात् भवति, तत् ब्रह्म इति वाक्यशेष । श्रुतिप्रमाणम्,—“यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते, येन जातानि जीवन्ति, यत् प्रथन्यासिसविशन्ति, तद् विजिज्ञासस्व, तद् ब्रह्म” (तैत्तिरीयोपनिषदि ३।१) इत्यादि ।

2 From which the origin &c, (that is, origin, subsistence and dissolution) of this world proceed, [that is Brahman] Scriptural proof, “From which these creatures are born, through which they, being born, live, and into which they return and enter, seek to know that well. That is Brahman” (Taittirīya Upanishad, III 1) and similar other passages.

३। ब्राह्मणेतिहात् ।

३। ब्रह्मणः सर्वोदादि 'दीनि' कारणं ब्रह्म । ब्रह्मणः ब्राह्मणेतिहात् ब्रह्मणः सर्वज्ञत्व सर्वशक्तित्व च सिद्धम् इति शेषः । (बृहदारण्यक ३।४।१) एतदा ब्राह्मणं दीनि ब्रह्मणम् एव ब्रह्मणः सर्वपात्रिणि ब्रह्माह एव ब्रह्मणः जगता ब्रह्मणिहात् ब्रह्म एतिहास्यत इतिहासः । ब्रह्मणः ब्राह्मणेतिहात् ब्रह्मणः सर्वज्ञत्वस्य सिद्धम् इति शेषः ।

3 *Brahman being the source of scripture (Bṛihadāraṇyaka II 4 10) [his omniscience and omnipotence are established.] An alternative explanation is this. Scripture is the source of the knowledge of Brahman's nature. The purport is that it is from scriptural proof that Brahman the Cause of the origin &c. of the world is known. As Brahman is taught by scripture his omniscience &c. are established*

४। तदुक्तमन्वयात् ।

४। 'त' पूर्ववदिति शब्दं 'तत्' ब्रह्म ब्राह्मणव्याप्तम् एव । 'अथ' ब्रह्मणः ब्राह्मणव्याप्तत्वम् ? इति पूर्वोक्तम् । तदुक्तम्—समन्वयात् । समन्वयात् सम्यक्त्वमन्वयात् विद्वान्ब्रह्मणः ब्रह्मणि एव तात्पर्यावधानम् । तानि एतत् सर्वस्य प्रतिपादकत्वं समनुवदति । न त्विहाम् अपोकारकत्वं दृष्टम् ।

4 *But that (i e that Brahman is established by the scriptures) is true on account of (the r) correct interpretation only when taken as speaking of him*

Tu but, is used to set aside the *pūrvapakṣa* (the objector's view). The objector's contention is not established by scripture. *Tat* i e. Brahman is really

established by scripture 'How do you know that Brahman is established by scripture?' is the objector's question The answer is—'On account of correct interpretation,' that is, because Brahman is the final purport or object of the Vedānta texts They are rightly interpreted only when they are taken as establishing this truth It is not possible to imagine another interpretation

५ । ईक्षतेर्नाशब्दम् ।

५ । 'अशब्दम्' शब्दाप्रतिपाद्य, श्रुतिभिः अकथित साध्यपरिकल्पितम् अचेतन प्रधानं न जगतः कारणम् । कथम् ?—'ईक्षते', वेदान्तेषु जगत्कारणस्य ईक्षितत्वस्य ब्राह्मण्यस्य कथनात् । तथाहि छान्दोग्योपनिषदि "तदैक्षत बहु स्या प्रजाययेति" (६।२) ।

5 On account of seeing (being predicated of the cause of the world) that which is not spoken of in the Word (that is, Prakṛti, Nature, spoken of by the Sāṅkhyas) is not (the real cause)

'Asabdam,' that which is not established by the Word, that is, scripture, the unconscious *Pradhāna* imagined by the Sāṅkhya Philosophy is not the cause of the world Why not? 'On account of seeing,' because the Vedāntas speak of the Cause of the world as seeing or knowing For example, in *Chhandogya*, vi 2, "It thought, 'May I be many, may I grow forth'"

६ । गौणश्चेन्नात्मशब्दात् ।

६ । 'चेन्' यदि उच्यते सञ्छब्दवाच्ये प्रधाने 'ईक्षित'-शब्द 'गौण' औपचारिक इति, तत् 'न' न उपपद्यते । कश्चात् ?—'आत्मशब्दात्' जगत् कारणे 'आत्म'शब्द-

५।१७। यत् जगत्कारणं वृत्तिर्निःस्पृहं च । तदा चान्दो वै (६।१) —
“सिद्धं दृष्ट्वा पश्यत इत्येवम् इमांस्त्रिधा दृष्ट्वा जनेन जीविनाऽनात्मनि प्रमाणं
व्याख्यायते इति । ‘निःस्पृहं’ इति जगत्कारणं च मुक्तं ईशित्वम् उपरमम्
न तु गीतम् ।

6 If I note no, on account of the word self If it is said that to the *Pradhāna* indicated by the term *Sat* Being the term *Ikshitrī* thinker is *gauna* remotely or metaphorically applied then this contention is not proved Why?—*Ātmastabdh* because the word self is applied by scripture to the Cause of the world For instance in *Chhidnogyā* vi 2 'The Divinity thought Let me now enter these three divinities as the living self and evolve names and forms. By the word self it is established that the Cause of the world is a thinker in a direct and not a metaphorical sense

୭ । ତଦ୍ବିଷୟ ମୋକ୍ଷୋପଦେଶାତ୍ ।

०। न ३५१३म् चषी०३म् चाममन्त्रवत् अभितुम् चरति । कुतः ?—
तस्मिन् चाममन्त्रे 'भीषीपदि' इति शब्दो भूयः उपदिशति । यदा

५. आचार्य ने ही कहा था

दीक्षीयमिमे० पुनः प्रपश्येत् ।

पञ्चमः प्रश्नः भवति ।

आत्मा हि न मुच्यते नान्यथा हि । (वेतावर्त १।१५)

न अक्षितनगिहा भीषयाभी भविष्यम् पद्वि ।

7 As liberation is promised to those devoted to it
The unconscious *Pradhāna* cannot be meant by the word

'self' Why not? *Mokshopadeshāt*, as liberation is promised in the scriptures, *tanmislithasya*, to him who is devoted to him For instance, "When one practising *yoga* truly sees Brahman by seeing his self, as one sees objects by a lamp, when he knows the unchangeable God unsullied by any object, he is freed from all bonds". (*Svetāsvatara* II 15)

८ । हेयत्वावचनाच्च ।

८ । यदि प्रधान सच्छब्दवाच्यम् उपदिष्टं स्यात्, तदा श्रुति आत्मन 'हेयत्व' व्याख्यातां ब्रूयात्, न च एवम् अभीचत् । अस्मात् हेतुत्वात् च,—'हेयत्वस्य' 'अवचनात्' अवकाशात् च । प्रधान सच्छब्दवाच्यम् ।

8 And as the scriptures do not say that the self should be set aside

If the *Pradhāna* were taught by scripture as 'Being', then scripture would speak of the self as something to be set aside,—would say, "It is not the real self" But it does not say so For this additional reason also,—'*Heyatva abachanāt*', because the necessity of its being set aside is not said,—it is not the *Pradhāna* that is spoken of as 'Being'

९ । स्वाप्ययात् ।

९ । कुतश्च न प्रधान सच्छब्दवाच्यम् ?—'स्वाप्ययात्', 'स्वप्निन्' 'मप्यय' ज्ञेयत्वात् । सपुत्रावभ्यासात् उपाविहृत-विगिष्यामावात् पुरुष स्वात्मनि प्रलीन इव भवति, इत्युच्यते इत्यादिगण्टौ । न तु चैतन आत्मा अचेतन प्रधान स्वरूपत्वेन प्रतिपद्यते ।

प्राप्तम् । ॥५॥ १ गतिमभ्यासम् — 'उद्दालकीशसि चेतकेतु दुवमुखाय ॥५॥
मि कोम विज्जानीति प्रातः पुनः सति नाम सदा भवेत् तदा कदाचि भवति
भवतीति भवति तदादिन सति तदाचयत वा द्योता भवति । (दाम्नेये ॥५॥)

9 *As the individual soul merges in the Self* From what other ground is it to be asserted that the *Pradhana* is not spoken of as Being ?—*Sāṅgya*dt? On account of merging in the Self In the *Chhāndogya* and elsewhere, it is said that in dreamless sleep on account of the absence of differentiation due to limiting adjuncts, the individual soul merges, as it were in its own Self But the conscious soul cannot merge in the unconscious *Pradhana* as to its true nature. Therefore it is not the *Pradhana* but the Conscious, spoken of as Being which is the Cause of the world. The passage specially referred to in *Chhāndogya* vi 8. 1 — Uddālaka Āruni said to his son Svetaketu Learn from me my dear the truth about sleep. When a man is said to sleep, then my dear he is united with Being is gone to his Self Hence people say he sleeps because he goes to his Self

१० । गतिमभ्यासात् ।

१ । सदा एव हि सर्वेषु विद्वान् चेतनत्वात् प्राप्नोति । यतः तेषां 'गति
मभ्यासात्' तात्पर्येण न सर्वेषु ब्रह्म एव ब्रह्मत्वात् ॥५॥

10 *As the scriptures uniformly point (to a conscious Cause)* To all the Vedantas there is a uniform teaching of a conscious cause of the world So because of this uniformity of teaching the omniscient Brahman alone is the Cause of the world

११ । श्रुतत्वाच्च ।

११ । सर्वज्ञम् ईश्वरं प्रकृत्य 'स कारणम्' (श्रुतान्तरे ६।८) इत्यादि स्वतः 'श्रुतत्वात्' श्रुत्या कथितत्वात् सर्वज्ञं ब्रह्म एव जगत् कारणं, न अचेतनं प्रधानम्, अन्यत् वा इति सिद्धम् ।

11 *As it is directly stated in scripture, for instance in Svetâsvatara vi 9 Having spoken of the omniscient Lord, the text clearly says, "He is the Cause" Therefore it is established that the all-knowing Brahman is the Cause of the world, and not the unconscious Pradhâna or anything else*

१२ । आनन्दमयोऽध्यासात् ।

१२ । तैत्तिरीयश्रुत्युक्तं 'आनन्दमय' परं एव आत्मा भवितुम् अर्हति । श्रुतं, 'अध्यासात्' पुनः पुनः प्रयोगात् । परस्मिन् एव हि आत्मनि 'आनन्द'-शब्दः बहुलत्व-
अभ्यस्यते । तथाहि तैत्तिरीये (२।५)—"तस्मात् वा एतस्मात् विज्ञानमयात् अन्योऽन्तः
आत्मानन्दमयः" इत्याद्याः ।

12 *'Anandamaya' is the Brahman, as the term is applied again and again 'Ānandamaya', the Blissful, spoken of in the Taittirīya Upanishad, can only be the Supreme Self On what ground? 'Abhyāsāt', because of its repetition, because it is to the Supreme Self that the word 'bliss' is applied again and again The texts referred to are "Verily there is an Inner Self consisting of bliss different from this Self consisting of the understanding" and the following texts (Taittirīya, 11. 5 &c)*

१३ । विष्वात्मनेति चेन्न प्राप्नुयात् ।

१३ । विष्वात्मनात् सपटमयस्य विष्वात्मनात् अममयादि मन्वत् विष्वात् विषय एव आनन्दमय इति न आनन्दमय मन्मा इति चेत् यदि उच्यते तत् न न उपपद्यते । प्राप्नुयात् प्राप्नुयि चेति सपट् प्रकीर्त्ता । यदा अममय एव इति अममय उच्यते, एवम् आनन्दमय इति आनन्दमय उच्यते ।

13 *If it is said that Anandamaya cannot mean Brahman because mayat means a modification then the answer is No because it may mean abundance*

If it be objected that because the suffix *mayat* in *Anandamaya* means a modification therefore the term *Anandamaya* refers to something which is subject to modification like the term *Annamaya* and such other terms then the reply is, No the objection is not valid *prachuryat* because *mayat* is used also in the sense of abundance. As *annamaya jajnah* means a sacrifice in which there is an abundant provision for food so the Brahman which abounds in bliss is called *Anandamaya*

१४ । तदेतुष्यपदेगाच्च ।

१४ । इतश्च प्राप्नुयि सपट् इत्यात् इत्यत्र आनन्दवृत्तस्य अपरिधयति उपपद्यते इति । यदा, "एव विष्वात्मनेति (तैत्तिरीय १०) तस्यात् प्राप्नुयि सपट् अममयात् आनन्दमय एव एव आत्मा ।

14 *And because Brahman is spoken of as the source of bliss* On this ground also it may be said that *mayat* is used in the sense of abundance, because scripture speaks of Brahman as the source of bliss, as

for instance the *Taittirīya*, II 7 says, "For he alone causes bliss" Therefore, as 'mayat' may be used in the sense of abundance, 'Ānandamaya' is really the Supreme Self.

१५ । सान्त्ववर्णिकमेव च गीयते ।

१५ । इतश्च आनन्दमय पर एव आत्मा यस्मात् "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" (तैत्तिरीये २।१) अभिन् मन्वे यत् ब्रह्म कथितं तत् 'सान्त्ववर्णिकम्' मन्वाचरे कथितम् ब्रह्म 'एव' इह आनन्दमयाधिकारे 'गीयते' उच्यते ।

15 *And the Brahman spoken of in the mantra is here referred to* On this ground also is the *Anandamaya* the Supreme Self, namely that the same Brahman that is spoken of in the Vedic verse *Taittirīya* II 1) is referred to in the *Ānandamaya* passages

१६ । नेतरोऽनुपपत्तेः ।

१६ । इतश्च आनन्दमय पर एव आत्मा, 'नेतर' न ईश्वरात् अन्य सञ्चारी जीव, 'अनुपपत्ते' यत जीवस्य सृष्टिकर्तृत्वं न उपपद्यते । आनन्दमयं हि प्रकृत्य श्रूयते, "स सर्वमसृजत् वदिदं किञ्च" (तैत्तिरीये २।६) इति । न सर्वविकारसृष्टिं परस्मात् आत्मन अन्यत्र उपपद्यते ।

16 *Not any other, for it is not possible* On this ground also is the *Anandamaya* the Supreme Self, and not any creature subject to birth and death, and distinct from God, namely, that creatorship is not possible for a creature. For, having mentioned the *Ānandamayā*, scripture (*Taittirīya* II 6) says "He created all this, whatever there is" Now, it is not possible for any but the Supreme Self to create all phenomena

१०। मीदयदगोय ।

१०। इतए च नानय न संयाी दयात् आनन्दमयसिः जीवमनमो
महिन एवदिति सुति — “मीदय दगोय एवदं नानय भवति (तत्तिरीय १०)
इति । न हि नया एव नानया भवति ।

17 Also *because they are spoken of as different* On this ground also is the *Anandamaya* not a creature that in this passage treating of it it and the creature are spoken of as different Thus Verily he is joy for it is by gaining that joy that this (creature) becomes happy (*Taittiriya* II 7) Now the recipient cannot be the thing to be received

१८। यामाय मागुमानपिद्या ।

१८। तदा, “यामाय मागुमानपिद्या (तत्तिरीय १८) एवम
या नमय यामदिवसिहोयान् न मागुमानिक मेषपिदितम् एवितम् इत
वागुमान एवितम् मागुमानम् ।

18 As *wish is mentioned the Pradhāna inferred or imagined by the Sāṅkhya cannot be regarded (as cause)* *Anandamaya* is spoken of as having wished in the text Let me be many let me be born (*Taittiriya* II 6) How could then the unconscious *Pradhāna* of the *Sāṅkhya* be the cause of the world ?

१९। अधिनस्य च तदुयोर्ग मास्ति ।

१९। इतए प्रयागे जीवे वा आनन्दमयस्य न प्रयुज्यते दयात् ‘अस्ति’

आनन्दमये विषये प्रतिबुद्धस्य 'अस्य' जीवस्य 'तद्व्योम' तदभावापत्तिं सोऽस्य 'शान्ति' उपदिशति शास्त्रम्,—“यदास्ति वैष पतञ्जिनदृश्येऽनात्मनि निरुक्तं निमित्तमनेऽभयं प्रतिष्ठा विन्दते अथ सोऽस्य गती भवति (तैत्तिरीयि २।७) इत्यादिना ।

19 *And scripture speaks of the union with it (the Anandamaya) of the soul which has acquired knowledge about it* On this ground also the term 'Ānandamaya' cannot be applied either to the Pradhāna or the individual soul, namely that scripture speaks of the union with it, acquiring its nature, which is liberation,—of this, the individual self, when it has acquired knowledge about it Thus, “It is only when the creature gains an immovable footing on this invisible, incorporeal, inscrutable, and self-supported One, that he becomes fearless ” (*Taittiriya* II 7)

२० । अन्तस्त्वर्धोपदेशात् ।

२० । 'अन्त'—“अथ य एषोऽन्तरादित्ये हिरण्यस्य पुरुष दृश्यते हिरण्यसमस्तु हिरण्यकेश आग्रयणात् सर्व एव सुवर्ण, तस्य यथा कप्यास पण्डरीकमेवमचिणी तस्योदिति नाम, स एव सर्वेभ्य पाप्मभ्य उदित, उदेति ह वै सर्वेभ्य पाप्मभ्यो य एव वेद” इति छान्दोग्य (१।६।६, ७) श्रूयमाण परमेश्वर एव, न कश्चित् प्राप्नुतुर्कार्यं संचारी । कुत ?—‘तद्वर्धोपदेशात्’ तस्य हि परमेश्वरस्य ‘धर्म’ अपापविह्वलादय लक्षणा इह उपदिष्टा ।

20 ‘*Antah*’ (*within*) *is God, for his nature is spoken of* “Now, the golden person who is seen in the sun, the Person with golden beard and golden hair, all golden up to the tips of the nails, his eyes like the lotus of the colour of a monkey’s lower part, his name is *ut*, above, transcending all sin Verily he rises above all sin

who knows this (*Chhandogya* : vi 6 7) The Person spoken of in this passage is really the Supreme Lord and not any exalted individual self. Why?—Because in this passage the nature freedom from sin &c. of the Supreme Lord is mentioned.

२१ । मेदप्रपटेगायान् ।

[illegible]

21 And God is distinct as scripture speaks of distinction And as in another text namely He who dwells in the sun is distinct from the sun whom the sun does not know whose body the sun is, and who rules the sun within he is thy Self the Inner Ruler the Immortal (*Bṛhaddaranyaka* iii 7 9) God is spoken of as distinct from the individual self who thinks of the sun as his body therefore God is distinct from individual selves

२२ । आकाशसिद्धात् ।

२१। "यस्य नाकस्य चा मतिर्गम्याह्वय इति र्वावाप [प्रवाहको जयति]
(बाली वे १।८) पाकामा वे नामरूपयानि दक्षिता (बाल्मिष्य ८।१३) इत्यामासु
क्षुतिषु उक्तं 'वाकाम'मय' परब्रह्मवाचक । कुत ?—तस्मिन्नात् तत्र तत्र तस्मिन्
व्यवहार परस्य ब्रह्मण पर नामरूपयानिदक्षित्वादिस्मिन्व्यवहारान् ।

22. Ether means Brahman because his attributes are spoken of in texts like the following What is the

origin of the world' ? 'Ether', he (Praváhana Jaivali) replied" (*Chhándogya*, 1 9) "Ether is the revealer of names and forms" (*Ibid*, viii 14) the term 'ether' means the Supreme Brahman and not elemental ether Why ? 'Because of his attributes,' because in those passages his attributes, that of being the revealer of names and forms and such others belonging to the Supreme Brahman are spoken of

२३ । अतएव प्राणः ।

२३ । 'अत' ब्रह्मलिङ्गकधनात् 'एव' "कतमा सा देवतेति प्राण इति जीवाच [उपसि चान्नायथ]" (छान्दोग्ये १।१।४, ५) इति अलोक्त 'प्राण' ब्रह्मवाचका, न वायुविकार-विषय ।

23 For the same reason, 'Breath' means Brahman For the same reason, that is, because Brahman's attributes are mentioned in the passage, "'Which is that deity ? he [Ushasti Chákráyana] said, 'Breath' " (*Chhándogya*, 1 11 4, 5) the term 'Práná' (breath) means Brahman

२४ । ज्योतिश्चरणाभिधानात् ।

२४ । "अथ यदत परी दिधी ज्योतिर्दीप्यते" (छान्दोग्ये ३।१।३) इति, अलोक्त ज्योति ब्रह्मवाचकम्, न तत् प्रकृत सूच्यते । कुत ?—'चरणाभिधानात्', यत पूर्वस्मिन् वाक्ये (छान्दोग्ये ३।१।६) "पादोऽस्य सर्वाभूतानि विपादस्यास्य दिवि" इति ज्योति-लक्षितस्य ब्रह्मण्य पादत्वेन चराचराणि कथितानि । पादत्वम् ब्रह्मलिङ्गमेव ।

24 *Light means Brahman because of the mention of feet* The term light in the passage, 'Now that light which shines above this earth (*Chhândogya* iii (13.7) means Brahman and not natural light. Why?—Because of the mention of feet—because a preceding passage namely 'One foot of it constitutes all beings three feet of it are the immortal in heaven' (*Chhândogya* iii 12.6) speaks of the feet i.e. four aspects or manifestations of the same Brahman that is indicated by the term light? Now having feet (or various manifestations) is an attribute of Brahman alone.

२३ । अन्तोऽभिधानावेति चेन्न तथा चेतोऽर्पणनिगदात्त-
याहि दर्शनम् ।

२३ । अन्तोऽभिधानात् पूर्वेच्चित् वाक्ये (वात्तोऽन्ते ३।१।१) वाचन्यान्वयस्य
अन्तः अभिहितत्वात् 'न' न ब्रह्म अभिहितम् अस्ति 'इति चित् यदि एवं श्रवसि 'न'
न एवं श्रवसीयम् ।—कुतः ?—तथा वाचन्यान्वय अन्तोऽन्ते चेतोऽर्पणनिगदात्
श्रवसि चि १३।१।१-उपनात् । वाचसी वा इदं श्रवसि मूर्तं यदिदं चिच्छं चेतो वाक्येन
श्रवसि चिपदमात्रात् नियमते । तथाहि दर्शनम् यत् विचारवादिषु चक्षुष्यं यत्
श्रवसि उपलब्ध इत्यस्ति यथा, "एवं श्रवसि वा मर्त्यकाले सीमातलात् एतन्मात्रमर्थम्
एवं मन्त्रवत् अन्तोऽन्ते इति" (३।१।१-३।१।१) ।

25 If it be said No for the Gâyatrî metre is spoken of there" then we say No, for the fixing of the mind is thereby taught. For it is seen If it be objected that in the preceding passage (*Chhândogya* iii 12.1) the Gâyatrî metre is spoken of and therefore Brahman is not spoken of then the reply is that this objection is not valid. Why?

For thereby, that is by the metre called the *Gáyatrí*, the fixing of the mind in Brahman is taught. The sentence, "Gáyatrí is all this, whatever exists," teaches us to fix our minds in Brahman. 'For it is seen', that is in other passages also, the meditation of Brahman by means of a phenomenon is found, for instance in the *Āitareya Aranyaka* III 2 3 12 "For the Bahvrīchas (the followers of the *Rigveda*) think of him in the great *Uktha* hymn, the Adhvaryus (the followers of the *Yajurveda*) in fire, the Chhandogas (the followers of the *Sāmaveda*) in the Mahāvrat ceremony."

२६ । भूतादिभ्योपदेशोपपत्तेश्चैवम् ।

२६ । इत्यत्र कारणात् 'एवम्' पूर्वमिह वाक्ये ब्रह्म एव कथितम् इति सिद्धम्, यत् तस्मिन् वाक्ये भूतादीन् पादान् 'व्यपदिशति' कथयति श्रुतिः । नहि ब्रह्म-अनात्म्यस्यैव केवलस्य कृत्स्नं भूतादयः पादा उपपद्यन्ते ।

26 And so also because thus alone can natural objects be called 'the feet'. On this ground also is it so, that is, the conclusion is right that Brahman is spoken of in the preceding passage, namely, that in that passage natural objects are spoken of as 'the feet'. Of the mere metre, without reference to Brahman, natural objects cannot be spoken of as 'the feet'.

२७ । उपदेशमेदान्नेति चेन्नोभयस्मिन्नप्यविरोधात् ।

२७ । यत् अपि एतत् उक्तं पूर्वम्, "विपादस्यामृतं दिवि" (छान्दोग्ये ३।१।१६) इति सप्तस्या दौर्गाधारत्वेन उपदिष्टा, इह पुन "यदतः परो दिव" (छान्दोग्ये ३।१।३।७) इति पञ्चस्या सार्वादात्वेन, तस्मात् 'उपदेशमेदान्' 'न' न तस्य इह प्रत्यभिज्ञानम् अस्ति

१३। १५। १६। १७। १८। १९। २०। २१। २२। २३। २४। २५। २६। २७। २८। २९। ३०। ३१। ३२। ३३। ३४। ३५। ३६। ३७। ३८। ३९। ४०। ४१। ४२। ४३। ४४। ४५। ४६। ४७। ४८। ४९। ५०। ५१। ५२। ५३। ५४। ५५। ५६। ५७। ५८। ५९। ६०। ६१। ६२। ६३। ६४। ६५। ६६। ६७। ६८। ६९। ७०। ७१। ७२। ७३। ७४। ७५। ७६। ७७। ७८। ७९। ८०। ८१। ८२। ८३। ८४। ८५। ८६। ८७। ८८। ८९। ९०। ९१। ९२। ९३। ९४। ९५। ९६। ९७। ९८। ९९। १००।

7 If it be said 'No for the testing differs then we say No for there is no conflict between the two teachings. As to the objection that in the first passage

Its three feet are the immortal in heaven" (Chhândogya III 12/) heaven is taught as a seat and has the seventh case-ending, whereas here in the passage "Then what is above this heaven" (Chhânda III 13/) it is taught as a limit and has the fifth case ending and therefore the teaching being different, the unity of the subject matter is broken, our answer is that it is not a valid objection for there is no conflict between the two teachings. In both the forms the one having the seventh case ending and that with the fifth case-ending there is nothing to prevent the recognition

୨୯ । ମାଧବସ୍ତୌଷାଦୁପମାତ୍ ।

[illegible]

23 *Prdna is Brahman for this is understood from the connection of the words in the passage*

In the story of Indra and Pratardana in the *Kaushîtaki Brâhmana-Upanishad* it is said, "I (Indra) am the vital breath I am the conscious self Worship me as Life, as Breath" (vi 2) '*Prâna*' here means Brahman and not an individual god. How? Because of such understanding, because the connection of the words is understood as pointing to Brahman. If the sentence is considered from the beginning to the end, it is found that the connection of the words is intended to mean Brahman

२९ । न वक्तुर्वात्मीपदेशादिति चेदध्यात्मसम्बन्धभूमा ह्यस्मिन् ।

२९ । 'वक्तुः' इन्द्रस्य 'वात्मीपदेशात्' आत्मविषयकथनात् 'न' न प्राणशब्द-
ब्रह्मविषय, देवतात्मविषय एव, 'इति चेत्' आशङ्क्येत, तत् न युक्तम् । 'हि'
यत् 'अस्मिन्' अत्र अध्याये, 'अध्यात्मसम्बन्ध' प्रत्यगात्मसम्बन्ध तस्य 'भूमा'
बाहुल्यम् उपलभ्यते । तस्मात्, अध्यात्मसम्बन्ध-बाहुल्यात् ब्रह्मीपदेश एव अयं, न
देवतात्मपदेश ।

29 If it be objected that this is not so, because Indra speaks of himself, then the reply is that this chapter contains many references to the Inner Self

If it be objected that as the speaker, Indra, speaks of himself, the word '*Prâna*' does not mean Brahman, but an individual god, the objection is not valid For here, in this chapter, we find a multitude of references to the Inner Self So, because of a multitude of references to the Inner Self, the passage relates to Brahman, and not to an individual god

३० । शास्त्रदृष्ट्या तूपदेसो वामदेववत् ।

३ । कर्त्तुं तदि वस्तु, चात्मीपदेसः ।—शास्त्रदृष्ट्या 'अहं ब्रह्मास्मि' इति आर्षेण दृष्टमेव यवाम्नास्य 'तु' उपदेसः इत्यस्य आत्मव्यवहारम् । वामदेववत् यथा अयं वामदेवः प्रतिवेत्ति "अहं सन्नामसं सूर्यवेति (अथर्ववेद ३।१६।१)" एवम् ।

30 That reference to self by Indra is in accordance with the śāstric vision like that of Vāmadeva

Why then does the speaker refer to his own self?—According to śāstric vision Indra speaks of himself in accordance with the scriptures by realising like the Rishis, the truth I am Brahman just as Vāmadeva realised the truth I was Manu and Surya." (Rigveda iv 26.1)

३१ । जीव मुख्यमात्रं लिङ्गादेति चैवोपासार्त्तैर्विध्यादात्रित
त्वादिव तद्व्योगात् ।

३१ । 'जीव मुख्यमात्रं लिङ्गात्' अस्मिन् वाक्ये (आदीन्ये ३।१३) जीवलिङ्गस्य मुख्यमात्र-लिङ्गस्य च व्यवहारः न इति चेत् इह जीवमुख्यमात्रस्योपपत्त्यः, उभौ वा प्रतीयमानौ, न ब्रह्म, इति यदि आशङ्कते तदा 'न' न एतत् एवम् आशङ्कनीयम् । कुतः ?—उपासार्त्तविध्यात् एवं सति निविशन् उपपासनम् प्रसूयेत—जीवोपासनं मुख्यमात्रोपासनं ब्रह्मोपासनं च इति । न च एतत् एतद्विद्वांसोऽप्युपगतं मुक्तम् तत्र अर्थव्यवहारम् एव मुक्तम् आविष्टम् । आशितव्यात् अन्यत्रापि ब्रह्मलिङ्गवत्त्वात् 'मात्रं' शब्दस्य ब्रह्मविज्ञाने इह अपि जीवमुख्यमात्रं ब्रह्मलिङ्गवत्त्वात् ब्रह्मोपदेसः एव अयम् इति स्यूते ।

अथवा, जीवोपासार्त्तैर्विध्यादात्रितत्वादिव तद्व्योगात् इति, यत्र अयम् अर्थः अर्थः—ब्रह्मवाक्ये अपि जीव-मुख्यमात्रं लिङ्गं न विवक्ष्यते । कर्त्तुं ?—उपासार्त्तविध्यात् । निविशन् इह ब्रह्मणः उपपासनं निवर्तितम्—(१) माचनार्थेन, (२) प्रसादनार्थेन,

(३) स्वधर्मेण च । अथवा अपि “मनोमय, प्राणशरीर” (छान्दोग्ये ३।१४।२) इत्यादी
उपाधिबन्धेण ब्रह्मण उपसर्गनम् आश्रितम् । इहापि तत् युज्यते । तथात् ब्रह्मवाक्यम्
एतत्, इति सिद्धम् ।

31 *If it be said, ‘No, for the marks of the individual self and those of the chief vital air are mentioned’, then we say, ‘No, for in that case there would be three forms of devout meditation, and because the word ‘Prāna’ being used in other passages for the Brahman, here also it is so used, as the same characteristics are mentioned’*

If the *pūrvapakṣa* says that as the marks of the individual self and those of the chief vital air are mentioned in this passage, either the individual self or the chief vital air or both are meant here, and not Brahman, then we say ‘No, it is not so, for in that case there would be three distinct forms of devout meditation prescribed in the same passage, namely that on the individual self, that on the chief vital air, and that on Brahman. But it is not reasonable to suppose that in the same passage three distinct forms are prescribed, it is rather reasonable to think that the passage has the same purport. As also, in another passage the word ‘Prāna’ is used for Brahman, because Brahman’s characteristics are mentioned there, therefore here also, the characteristics of Brahman being mentioned, it must be understood that it is Brahman alone that is spoken of’.

Or, the portion of the aphorism beginning with ‘*noṇāsā*’ &c may be explained otherwise, Thus Even in a passage speaking of Brahman, the characteristic marks of the individual self and the chief vital air are not conflicting elements. Why? Because of the three forms of devout

meditation Three forms of devout meditation on Brahman are intended to be taught here (1) that through characteristics of *Prāṇa* (2) through those of *Prajñā* (the individual self) and (3) through those of Brahman himself Elsewhere too, for example in such passages as He who consists of *manas* whose body is *Prajñā* &c." (*Chhāṇ* in 142) devout meditation on Brahman is taught with reference to his attributive adjuncts. This applies to the present case also. Therefore it is settled that the passage speaks of Brahman

समन्वय-नाम-प्रथमाध्याये

द्वितीयः पादः—उपास्य-ब्रह्मबोधकास्यष्ट-श्रुतिवाक्यानां समन्वयः.

-

१ । सर्वत्र प्रसिद्धोपदेशात् ।

१ । छान्दोग्योपनिषदि शण्डिल्यविद्यायाम् परम् एव ब्रह्म उपदिष्टम् । कुत ?—
यत 'सर्वत्र' सर्वेषु वेदान्तेषु 'प्रसिद्धम्' ब्रह्म एव 'उपदिश्यते' । शण्डिल्यविद्या,
“सर्वं खल्विदं ब्रह्म तन्नलानिति शान्त उपसीत । अथ खलु कतुमयः पुरुषः । यदा-
कतुर्भिर्होके पुरुषो भवति तथैव प्रेत्य भवति । स भवः कुर्वति । मनोमयं प्राण-
गरीरो भावः सत्यसङ्गः आकाशात्मा सर्वकर्मा सर्वकाम सर्वगतः सर्वरसः सर्व-
मिदमभ्यासीऽवाक्यनादरः । एष स आत्माऽन्तर्हृदयेऽणीयान् ब्रीहैर्वा यवावा सर्पपादा
श्लामाकाशा श्लामाकतण्डुलावा । एष स आत्माऽन्तर्हृदये जयायान् पृथिव्या न्यायान्
अन्तरीचात् न्यायान् दिवी न्यायान् एभ्यो लोकेभ्यः । सर्वकर्मा सर्वकाम सर्वगतः
सर्वरसः सर्वमिदमभ्यासीऽवाक्यनादरः । एष स आत्माऽन्तर्हृदये एतद् ब्रह्मेतमित
प्रेत्याभिसम्भविताभीतिः । अयं स्याद्वा न विचिकित्साऽस्तीति ह आऽहं शण्डिल्य
शण्डिल्यः ।” (छा ३।१।४।१-४) ।

1. *Because the well-known Brahman is taught everywhere*

In the 'Sándilya-vidyá' of the *Chhándogya* Upanishad, it is the Supreme Brahman that is taught Why ? For everywhere, in all the Vedántas, it is the well-known Brahman that is taught The Sándilya Vidyá is as follows
“All this is Brahman, for all this originates, disappears

and continues to him. Meditate on him calmly. Man consists of will. As his will is in this world so will he be when he has departed from here. He should will accordingly. He who consists of mind (i.e. intelligence) whose body is life whose form is light whose thoughts are true who is (boundless) like space to whom belong all deeds, all desires, all odours and all tastes, who pervades all this, who is without speech and without partiality — this (Person) is my Self existing in the heart. He is smaller than a grain of wheat or barley, than a mustard or canary seed than even the kernel of a canary seed. This Self within my heart is greater than the earth greater than the mid regions (those between earth and heaven) greater than heaven greater than these worlds. He to whom belong all deeds all desires, all odours and all tastes who pervades all this who is without speech and without partiality — this is my Self in the heart this is Brahman. I shall reach him after departing from this world. He who has this faith has no uncertainty that is, he is sure to reach Brahman. Thus said Sāṅdilya, thus said Sāṅdilya. (Chh. iii 14 14)

२। विवक्षितगुणोपपत्तये ।

१। इदम् च। अल्पम् यत् विवक्षितं गुणं उपपत्त्यापाम् अपादिमतेन उपदिष्टा
अप्युपपत्त्यापाम् लघुत्वात् परिकल्प्यते एव उपपत्तये ।

2 And because the attributes intended to be expressed are possible only in Brahman. This is another reason for the above conclusion — because the attributes

intended to be expressed, the attributes of having true thoughts and others, are possible only in the Supreme Brahman.

३ । अनुपपत्तेस्तु न शरीरः ।

३ । तेषां गुणानां शरीरे जीवे अनुपपत्तेः तु न शरीरं जीवं शङ्खित्यविद्यायाम्
उपास्य ।

3 *Because they are not possible in the embodied self, therefore the embodied self is not taught* Because those attributes are not possible in the embodied self, therefore the embodied self is not to be meditated upon in the *Sāṇḍilya Vidyā*

४ । कर्मकर्तृव्यपदेशाच्च ।

४ । इतश्च न शरीरं मनोमयत्वादियुगं यस्मात् श्रुतिं मनोमयत्वादियुगम् उपास्यम्
'कर्मत्वेन' उपासकस्य प्राप्यत्वेन, तथा शरीरम् उपासकम् 'कर्तृत्वेन' प्रापकत्वेन
'व्यपदिशति' ।

4 *And because there is a reference as to object and subject* And for this reason also is the embodied self not that which has the attribute of 'consisting of *manas*' and such other qualities, because scripture speaks of that which is to be meditated on and which has the attributes of 'consisting of *manas*' and such other qualities as an object, as what is to be attained by the meditator, and of the embodied self, the meditator, as the subject or agent.

३। शब्दविशेषात् ।

३। इत्यत्र शरीरात् एव सर्वव्यापकत्वात् एवम् 'हृद्देशेन शरीरेण च चक्षुषी भक्षुषी चिद्वैद्य विमर्शित' इति मन्त्रादय एव सुस्पष्टं एता एवपि (१।१।१।१) "एवम् एवम् च शरीरात् (२-१३) विमर्शित (५५। १) सुस्पष्टं वि स्पष्ट इति शरीरादिव्यापकत्वात् चक्षुषी चिद्वैद्य भक्षुषी चिद्वैद्य विमर्शित इति ।

5 *Because of the difference of words* And for this reason also is that which consists of *manas* and such other attributes different from the embodied self because in another scriptural passage treating of the same subject there is a difference of words, that is a difference in case ending between two words referring respectively to the Lord and the individual. In the *Satapatha Brahmana* (x 6. 3 2.) it is said "Thus that golden person is in the self" Here the term referring to the embodied self has the seventh case-ending, and the term person different from it and having the first case-ending refers to Brahman

४। स्मृतिषु ।

४। विद्वत्पुत्रः का चक्षुषी एव—एता "हृद्देशेन शरीरेण च चक्षुषी भक्षुषी चिद्वैद्य विमर्शित" इति मन्त्रादय एव सुस्पष्टं एता एवपि (१।१।१।१) इत्याद्या इति शरीरादिव्यापकत्वात् चक्षुषी चिद्वैद्य भक्षुषी चिद्वैद्य विमर्शित इति ।

6. *And because of the Smṛiti* Another reason for the conclusion is given. Because a *Smṛiti* passage like "O Arjuna, the Lord is seated in the heart of all creatures" (*Bhagavadgītā* xviii 61) shows the difference between the embodied and the Supreme Self

७। अर्मकौकारूपात्तद्वपदेशाच्च नेति चेन्न निचाय्यत्वादेवं
व्योमवच्च ।

७। 'अर्मकम्' अल्पम्, 'ओकाः' स्थान यस्य स अर्मकौका, तस्य भाव अर्म-
कौकस्त्वम्, तस्मात्, 'अर्मकौकस्वात्' अण्वीयस्त्वादियुक्तात्, 'तद्वपदेशात् च' तस्य
शाण्डिल्यविद्याविषयस्य अण्वीयस्त्वकथनात् च, 'न' न स परमात्मा, परन्तु शरीर एव, 'इति
चेत्, न' । कुत ?—'निचाय्यत्वात् एवम्' यत स एवम् अण्वीयस्त्वादियुक्तीपेत ईश्वरः
हृदयपुच्छरीके निचाय्य द्रष्टव्य इति उपदिश्यते । 'व्योमवत् च' एतत् द्रष्टव्यम् । यथा
सर्वगतम् अपि सत् व्योम सूचीपाशाद्यपेक्षया अण्वीय व्यपदिश्यते, एव ब्रह्मण अपि
हृदयेष्वपेक्षया अण्वीयस्त्वम् ।

7 If it be said 'No, because of the smallness of the space, and because of its being mentioned', then the reply is 'No, because Brahman has thus to be realised, and because of the similarity to ether.' If it be said that because of the smallness of space, that is because such attributes as minuteness are mentioned in the passage, and because the attribute of minuteness as belonging to the subject-matter of the *Sāṅdilya Vidyā* is expressly mentioned, therefore that is not the Supreme Self, but rather the embodied self, then we say 'No' And why? Because it is taught that the Lord, as possessing such attributes as minuteness has to be realised in the lotus of the heart And he has to be considered as similar to ether As ether, though pervading all things, is spoken of as small when considered in relation to the eye of a needle or a die &c, so is Brahman said to be minute in relation to the heart

८ । सम्भोगप्राप्तिरिति चेन्न वेद्येऽप्यात् ।

८ । सम्भोगः सम्भोगः वदन्त्येवम् । सम्भोगः 'सम्भोगः' इति चेत् 'न' । स तस्य सम्भोगः । वदन्त्यात् सतः शरीरं पदमिह यी विद्यते भवति । एतच्चात् जगदी विद्येवम् । एतच्च एव भोगः न इत्यर्थः ।

8. If it be objected that from this the subjection of Brahman to pleasure and pain follows then the reply is No on account of the difference. If it be objected that on the supposition of Brahman being related to the hearts of all creatures it would follow that he is subject to the pleasures and pains of the world then we reply "No it would not follow that he is subject to pleasure and pain for there is a difference between the Creator and the creature. As the two are different only the latter is subject to pleasure and pain not the former

९ । अतो पराचरयद्व्यात् ।

९ । "यस्य ब्रह्म च चरच्च तमि भवत आत्मनः । सन्मुखं पदमिह च इत्यादिद वचनं । (कठ १।१।१३) यस्य ब्रह्मचर्यं 'अतो ब्रह्मचर्यादि भवत परमात्मा एव न इत्यर्थः । कुतः ?—पराचरयद्व्यात् सतः चरचरयद्व्यात् स्यात् न ब्रह्मस्य आत्मीयं उपलब्धं परमात्मनः अन्तर्गतं न भवति ।

9 The eater means Brahman for he is mentioned as taking in the moving and the unmoving. In the Kathopanishad verse, He of whom both Brahmanas and Kshatriyas are food and death is the sustaining material who can say as to where he is,—it is so and so (1. 2. 25)

the *Atmā*, the 'eater' of Brahmanas, Kshatriyas and others, is the Supreme Self, and no one else. How? For the taking in, the final absorption, of the moving and the unmoving, of the whole world, is possible only of the Supreme Self, not of any other thing or being.

१० । प्रकरणाच्च ।

१० । इतश्च परमात्मा एव इह 'अचा' भवितुम् अर्हति यत्कारणं प्रकरणम् इदं परमात्मनः,—“न जायते म्रियते वा विपश्चित्” (कठ १।२।१८) इत्यादि ।

10 *This follows also from the section* For this reason also it is possible only for the Supreme Self to be the 'eater', that this section, the one beginning with "The knowing Self neither is born nor dies" (*Katha*, 1 2 18) deals with the Supreme Self

११ । गुहां प्रविष्टावात्मानौ हि तद्दर्शनात् ।

११ । कठवल्लीषु एव पठ्यते,

ऋतं पिवन्तौ सुकृतस्य लोके

गुह्यान्प्रविष्टौ परमे परार्द्धे ।

छायातपो ब्रह्मविदो वदन्ति

पञ्चाग्रयो ये च दिशाचिकेता ॥ (१।३।१)

अत्र 'गुहा प्रविष्टौ' 'आत्मानौ' विज्ञानात्म-परमात्मानौ एव गृह्येते, न बुद्धिचेवज्ञौ ।
अत्र हेतुः,—“हि तद्दर्शनात्” यतः गुहाहितत्वं श्रुतिस्मृतिषु भ्रमकृत् परमात्मनः एव दृश्यते,
—“गुहाहितं गङ्गरेष्टं पुराणम्” (कठ १।२।१२), “यो वेदं निश्चितं गुहाया परमे व्योमन्”
तैत्ति १।१), “आत्मानमन्विष्य गुह्यान्प्रविष्टम्” इत्याद्यासु ।

11 *The two who have entered into the cavity of the heart are the individual and universal selves [and not the understanding and the individual self] for it is seen.* It is said in the *Kathopanishad* "In this world in the highest place of Brahman the two who have entered into the cavity of the heart are enjoying the fruits of their work. Those who know Brahman describe them as light and shade also those who feed the five fires (the house holders) and those who feed the fire thrice (1 3 1) In the phrase 'the two who have entered into the cavity of the heart' the individual and the universal selves are mentioned, and not the understanding and the individual self (as some suppose). The reason is this,— It is seen "That is, in the *Śruti* and the *Smṛti* the Supreme Self alone is frequently spoken of as existing in the heart as for instance "Who is in the heart who lives in inaccessible places, and who is ancient (*Katha* i 2. 12) "Who knows (him) as hidden in the heart the highest heaven" (*Taittī* ii 1) Seek the Self who has entered into the cavity of the heart" &c.

१२ । विमेषाच्च ।

११ । सुषुप्तौ विमेषात् कीदृशो भिन्नः—समुदनाच्च भगुभगव्यादि भिन्न-
वचनान् च पूर्वोक्तं विद्वान् बुद्धम् एव ।

12. *And on account of the distinction* The above conclusion is right also on account of the distinction mentioned in the *Śruti* between God and the individual self, namely the distinction of the goal and the goer the object thought of and the thinker and so on

१३। अन्तर उपपत्तेः ।

१३। “य एषोऽचिणि पुरुषो दृश्यते एष आत्मेति जीवात्तदमृतममयमेतद् ब्रह्मेति” (आन्दोग्ये ८।३।४) । अत्र ‘अन्तर’ अक्षय्यन्तरं पुरुषः परमेश्वर एव । ‘उपपत्तेः’ यतः अत्र उपदिश्यमानं गुणजातं परमेश्वरे एव उपपद्यते ।

13. *The Person “within” is Brahman on account of attributes* “He said, this Person who is seen within the eye, that is the Self. This is the Immortal, the Fearless, this is Brahman” (*Chh* viii 74) Here “The Person within the eye” is the Supreme Lord, for the qualities mentioned here are attributable only to him.

१४। स्थानादिव्यपदेशाच्च ।

१४। कथं पुनः आकाशवत् सर्वगतस्य ब्रह्मण्यप्यक्षय्यस्थानम् उपपद्यते ? अत्र उच्यते,—ब्रह्मण्यप्यक्षय्यं स्थानादिनामरूप-व्यपदेशः [“य पृथिव्या तिष्ठन्” “यश्चक्षुषि तिष्ठन्” (ऋह० ३।७) इत्यादिषु] स्थूलगरेषु अपि दृश्यते ।

14 *And on account of the mention of place and other things* But how can the location of a small space like the eye be attributable to Brahman, who is all-pervading as ether ? To this objection it is replied here, In other scriptural texts also, for instance, “Who, residing in the earth”, “Who, residing in the eye” (*Br* iii 7) names and forms like space and other things are mentioned as helps to the realisation of Brahman

१५ । सुखमिगितामिधानादेव ।

१५ । इतए अचिदुक्व एभिदए एव दता अचिदु वाव तए सुखमिगितामि
 क्तिम् । "एषा इदं ब्रह्म ते हरेति (वा ३।१.१४) । ब्रह्म सुखायै
 चरन् आनामवाये । इति तर्हि तिष्ठती ब्रह्म इत्येव सुखायै ब्रह्म एव च ।

15 And also because the Person in the eye is mentioned as endowed with bliss For this reason also is the Person within the eye none but the Supreme Lord that in this text he is spoken of as endowed with bliss "Breath is Brahman Ka is Brahman Kha is Brahman" (Chh iv 10 4) Ka means bliss and Kha either Qualifying each other they indicate the blissful Brahman

१६ । श्रुतीपनिषत्कथात्यमिधानाच्च ।

१६ । इतए अचिदुक्व एभिदए एव दता 'श्रुतीपनिषत्कथा' सुतरादए विद्यामय
 ब्रह्मणि वा यतिः ईशानात्मा प्रविष्टा श्रुती वा एव अचिदुक्वविश्व' अभिरोपमाना
 दयर्त्तः । (मन्त्र १।१ : वा ३।१।१५) ।

16 And because the path of him who has heard the Upanishads is mentioned For this reason also is the Person within the eye none but the Supreme Lord that the path named the Devayāna, which is assigned by the Sruti to him who has heard the secret science—the knower of Brahman—is here, in this text, mentioned as the path of him who knows the Person in the eye (Prasna i. 10 Chh iv 15 5)

१७ । अनवस्थितेरसम्भवाच्च नेतरः ।

१७ । यत् पुनरुक्तं आयात्मा विज्ञानात्मा देवतात्मा वा स्यात् अचिस्थान इति अव उच्यते,—‘न’ आयात्मादि ‘इतर’ इह ग्रहणम् अर्हति । काश्चात् ?—‘अनवस्थिते, न तावत् आयात्मन चक्षुषि गित्वावस्थानं सम्भवति । ‘सम्भवात्’ यत अस्तत्वादीना गुणानां न आयात्मनि सम्भव ।

17 *Not others, on account of impermanency and impossibility* And then as to the contention that the person within the eye is the reflected self, the cognitional self (the individual soul) or the self of some deity, it is said here, the reflected and other selves cannot be accepted here Why not? On account of impermanency the reflected and other selves cannot permanently exist in the eye And on account of impossibility the qualities of immortality &c cannot exist in the reflected and other selves

१८ । अन्तर्याम्यधिदैवादिषु तद्धर्मव्यपदेशात् ।

१८ । बृहदारण्यके (तृतीयाध्यायस्य सप्तमब्राह्मणे) इधिव्यादिषु ‘अधिदैवादिषु’ य ‘अन्तर्यामी’ श्रूयते स परमात्मा एव स्यात्, न अन्य इति । ‘तद्धर्मव्यपदेशात्’ यतः तस्य परमात्मन धर्मा यमयितादय इह निर्दिश्यमाना दृश्यन्ते ।

18 *The ‘Inner Ruler’ of the presiding deities of the devas &c is the Supreme Self, as his attributes are mentioned* The “Inner Ruler” spoken of in the *Bṛhadāraṇyaka* (Chap III Brahmana 7) as ruling over the earth and other presiding deities among the *devas*, is the Supreme

Self and none other for in this passage the attributes of the Supreme Self—ruling and such others,—are found mentioned in this section

१८ । न च आत्मतत्त्वमिहापातः ।

१८ । 'न च आत्मे' शब्दस्यैव प्रमाणम् अत्रापि न स्यात् अत्रापि न स्यात् । न च आत्मे शब्दस्यैव प्रमाणम् अत्रापि न स्यात् । न च आत्मे शब्दस्यैव प्रमाणम् अत्रापि न स्यात् । न च आत्मे शब्दस्यैव प्रमाणम् अत्रापि न स्यात् ।

19 *The Inner Ruler is not that spoken of in the Sāṅkhya Smṛiti for attributes not its own are spoken of* The Inner Ruler cannot be the Pradhāna spoken of in the Sāṅkhya Smṛiti for seeing and other attributes opposed to the nature of the unconscious Pradhāna are mentioned with reference to the Inner Ruler About the end of the passage (Br III. 7. 23) it is said of him 'He is the unseen seer the unheard hearer the unthought of thinker the unknown knower

२० । यारीत्योभयेऽपि हि मिदैनैवमधीयते ।

२० । यारीत्योभयेऽपि हि मिदैनैवमधीयते । यारीत्योभयेऽपि हि मिदैनैवमधीयते । यारीत्योभयेऽपि हि मिदैनैवमधीयते । यारीत्योभयेऽपि हि मिदैनैवमधीयते । यारीत्योभयेऽपि हि मिदैनैवमधीयते ।

20 *The Inner Ruler is not the embodied self for*

both the schools speak of it as different The 'Inner Self' is not the embodied self, for both the schools,—the Kanvas and the Mādhyandīnas (in their different readings of the section) speak of it (the embodied self) as different from the Inner Ruler,—the former as the ruled, and the latter as the ruler The *Kānvās* read, "Who, dwelling in the understanding" Here 'the understanding' means the embodied self The Mādhyandīnas read, "Who, dwelling in the self" Here 'the self' indicates the embodied self

२१ । अदृश्यत्वादिगुणको धर्मोक्तः ।

२१ । सुखकोपनिषदि श्रुते "यत्तदद्रेक्ष्यमग्राह्यमगीतमवर्णमचक्षुःश्रीत तदपाणि-
पादे नित्यम् । विमु सर्वगत सुसूक्ष्म तदव्यय तदभूतयोनि परिपश्यन्ति धीराः" (१।१।६) ।
अथ य 'अदृश्यत्वादिगुणको' भूतयोनि प्रोक्तः स परमेश्वर एव, न अन्य । 'धर्मोक्तः'
यत तस्य एव धर्मा अव उक्ताः ।

21 *He who is spoken as having the qualities of being unseen &c is the Supreme Lord, for his attributes are mentioned* In the *Mundaka Upanishad* it is said, "That source of things which the wise see, is invisible, intangible, uncaused, uncoloured, without eyes and ears, without hands and feet, eternal, omnipresent, all-pervading, extremely subtle and undecaying" (I 1 6) The source of all things spoken of here as 'having the qualities of being unseen &c) is the Supreme Lord, and none other, as it is his attributes which are mentioned here

२२ । विशेषण-भेदव्यपदेशाभ्याञ्च नेतरौ ।

२२ । इतश्च परमेश्वर एव भूतयोनिः, 'न' 'इतरौ' शरीर प्रधानं वा, यतः श्रुति

एतत् सृजतीति शरीरात् स्वभात् च विनिर्दिष्टं विवक्ष्यते, तस्मै च 'अवर्ति'ति
व्यवर्ति । तद्वर्ति

स्थितं समूहं पुरुषं न वदन्त्येताः ।

२५ ना समस्तं तस्मै व्यवर्तन्त्येताः ॥ (सु. १।१।३)

22. *The Supreme Lord is the source of all things and not the other two because of his being given specific attributes and his being spoken of as different. For this reason also it is the Supreme Lord and not the other two,—the embodied self and the *Pradhāna*—which is the Source of all things, that Scripture gives specific attributes to the Source of all things that it speaks of and differentiates him from both of them. For instance it is said (II. 1. 2) 'That Divine Person is incorporeal he is within and without unborn without breath without a sensorium pure and higher than the high undecaying (person or principle meaning either the Lower Brahman or the eternal creative power of God)*

२३ । एतौपम्यामाय ।

२४ । तव पदं नृपते,—

अधिमर्हं चक्षुषी चन्द्रमयी

दिशः शक्तिं वाग्धराय विना ।

वायुं शक्तीं ददत्यं विचक्षणम्

पश्यां पृथिवीं चैव सर्वभूतानामका ॥ (सु. १।१।४)

अथ त्रयीपञ्चाशत् तस्य सृजतीति सर्वविद्याऽप्यवस्थस्य उपपादात् स्वभावात् 'व'

स परमेश्वर एव, न शरीरः, न प्रवानम् । न शरीरस्य अल्पशक्तेः, न अपि अनात्मनः प्रधानस्य, अयं ऋषीपन्यासः सम्भवति ।

23 *And because of the description of his form*
In the same section it is said,—“Heaven is his head, the sun and the moon are his eyes, the quarters his ears, the uttered Vedas his speech, air his breath, and the world his heart. Out of his two feet has come out the earth. This Person is the Inner Self of all creatures.” Because of the description of form here,—the form of the Source of all things as consisting of all appearances, it is the Supreme Lord, and neither the embodied self nor the *Pradhāna*. Such a description of form is not possible in the case either of the embodied self whose power is limited or of *Pradhāna*, which is a not-self.

२४ । वैश्वानरः साधारणशब्दविशेषात् ।

२४ । आन्दोग्योपनिषदि पञ्चमप्रपाठके एकादशादिषु अध्यायेषु “को नु आत्मा किं ब्रह्म” इति, “आत्मानमेव इमं वैश्वानरं सम्प्रति अब्येपि तमेव नो ब्रूहि” इति च उपक्रम्य द्युसूर्यवात्वाकाश-वारिपृथिवीनां सुतेजस्वादिगुणयोगम् एकैकोपासन-निन्दया च वैश्वानरं प्रति एतेषां मूर्खादिभावमुपदिश्य आत्मायते, “यस्त्वेवमेव प्रादेशभावम् अभि-विमानम् आत्मानं वैश्वानरम् उपपान्ते स सर्वेषु लोकेषु सर्वेषु भूतेषु सर्वेष्व्वात्मव्यवसृजति । तस्य ह वा एतस्यात्मनो वैश्वानरस्य मूर्खेव सुतेजायद्युर्विश्वरूपं प्राणं पृथग्वर्त्मात्मा सन्देहो बहुलः’ बन्तिरेव रयि पृथिव्येव पादावु एव वेदिर्लोमानि वह्निर्हृदयं गार्हपत्यो मनोऽन्वा-हार्यपचन आस्यमाहवनीयः” इत्यादि । अत्र “वैश्वानर आत्मा” परमात्मा भवितुम् अर्हति । कुत ?—‘साधारणशब्दविशेषात्’ । साधारणशब्दस्य विशेषः साधारणशब्दविशेषः । यद्यपि एतौ उभयौ अपि आत्मवैश्वानरशब्दौ साधारणशब्दौ, वैश्वानरशब्दस्तु जाठर-भूताग्नि-देवताना वयानां साधारणः, आत्मशब्दश्च जीवपरमेश्वरयोः द्वयोः, तथापि विशेषो

दग्धति दिन परमेष्ठपरत्वं तयोः सम्बन्धस्थिते । उद्बुतपुत्रिष्ठिनि निष्ठानि
परमेष्ठं नृ पञ्च गमयति ।

24 *The Vaisvānara means the Supreme Lord on account of the particular meaning of the general terms.* In the fifth *Prapāthaka* of the *Chhāndogya Upanishad* in the chapters beginning with the eleventh the scripture, beginning with "What is our self and what is Brahman?" and "You now know this Vaisvanara self do thou instruct us about him" teaches that heaven the sun air ether water and the earth possess the qualities of good light &c. disparages the distinct meditation of each of these and teaching that they stand to the Vaisvānara as the head &c. says, But he who meditates on the Vaisvānara Self as thus limited as in space eats food in all worlds in all beings, in all selves. (However) of this Vaisvānara verily the head is possessed of good light the eye multiform (or having the world as its form) the breath moving in various courses, the trunk manifold the bladder wealth the feet the earth the chest the altar the hairs the holy grass, the heart the Gārhapatya fire the *mannas* the Anvā hārya fire and the mouth The Āhavanīya fire &c. Here the "Vaisvānara Ātmā" is the Supreme Self Why?—On account of the particular meaning of the general terms. Though both the terms, Ātmā and 'Vaisvānara' are general terms, Vaisvānara meaning indifferently the gastric juice the elemental fire and the god of fire, and Ātmā meaning the individual and the Universal Self yet they have here a particular meaning which shows that they are here applied to the Supreme Lord. The attributes mentioned in the texts quoted point to him alone.

२५ । अर्थमात्रमनुमानं स्यादिति ।

२५। परमेश्वरस्य अर्थमात्रं स्मृत्युक्तं भगवद्गीतैकादशाध्यायादिषु उक्तं त्रैलोक्यरूपं
वैश्वानरश्रुतिम् अनुमापयत्, अस्य वैश्वानरशब्दस्य परमेश्वरपरत्वेन अनुमानं लिङ्गं गमकं
स्यात् इत्यर्थः । 'इति'शब्दः हेत्वर्थः ।

25 And because the form described in the *Smṛiti* is an inference The world-form of the Supreme Lord described in the *Smṛiti*, for example in the eleventh chapter of the *Bhagavadgīta*, helps to infer (or explain) the Vaisvānara *Smṛiti* passage on which it rests, that is, constitutes an indicatory sign of the term 'Vaisvānara' denoting the Supreme Lord 'Iti' in the aphorism means 'therefore'

२६ । शब्दादिभ्योऽन्तःप्रतिष्ठानान्नेति चेन्न तथा दृष्टुप-
देशादसम्भवात् पुरुषमपि चैनमधीयते ।

२६। अथ शङ्का—'शब्दादिभ्यः' अर्थान्तरप्रसिद्धेभ्यः वैश्वानराद्यादिशब्देभ्यः, 'अन्तः
प्रतिष्ठानात्' वैश्वानरस्य पुरुषास्थित्वावस्थान-कथनात् च, 'न' न वैश्वानरः परमेश्वरः, परन्तु
जठराग्नि एव प्रत्येतत् । शङ्कानिराशः,—'तथा' जठराग्नौ 'दृष्टुपदेशात्' परमेश्वरः
द्रष्टव्य इति उपदेशात्, वैश्वानरस्य परमेश्वरार्थं युक्तं एव । 'असम्भवात्' वैश्वानरस्य
कथितपुरुषलक्षणस्य अर्थान्तरस्य असम्भवात् च न शङ्का युक्ता । 'पुरुषम् अपि च' 'एनम्'
वैश्वानरम् 'अधीयते' वाजसनेयिनः शतपथब्राह्मणे ।

26 If it be said, "No, because of the word and other reasons, and because of its existing within," then the reply is, "no, because we are told to see him there, because of the impossibility, and because one school,

speaks of him as the Person Our opponent may object thus —Because of the word and other reasons, that is because there are words in the text such as 'Vaisvānara and Agni' which are well known to mean other things and because of its existing within that is because the text speaks of the Vaisvānara as existing within the individual therefore Vaisvānara does not mean the Supreme Lord but the gastric juice. Our reply to the objection is as follows. Because the text teaches us to see the Supreme Lord there in the gastric juice therefore the Vaisvānara properly means the Supreme Lord and nothing else. And because of the impossibility that is because it is impossible that the Vaisvānara which is spoken of as possessing the characteristics of a person should mean otherwise therefore the objection is invalid. Besides, the Vājasaneyins in the *Satapatha Brahmana* speak of the Vaisvānara as a person.

१७ । अतएव न देवता भूतञ्च ।

१० । 'यत् एव उच्यते हेतुभ्य न देवता देवता अप्रदेवता, न भूतं च भूतादि च ।

27 From this verily that is for these reasons, Vaisvānara is neither a god—not the god of fire,—nor an element —i.e. not the elemental fire.

१८ । साक्षादप्यविरोधं ज्ञेयमिति ।

१८ । साक्षात् अपि तदप्युपाधि मुख्यं विना अपि तत्त्वज्ञान परमेश्वरोपासन परित्यज्य च विरोधं न कश्चित् विधीयते इति ज्ञेयमिति मन्वते ।

28 *Jaimini thinks that even in supposing direct meditation there is no contradiction* Jaimini thinks that even if we suppose that the meditation of the Supreme Lord is taught in that passage directly, without reference to the adjunct of the digestive fire, there is no contradiction

२८ । अभिव्यक्तो रित्याश्मरथ्यः ।

२८ । 'अभिव्यक्ती' हृदयादिषु उपलब्धिस्थानेषु परमेश्वरस्य विशेषण-प्रकाशात्, "इति" "प्रादेशभाव" श्रुति (छा० ५।८।१) तस्मिन् अपि उपपद्यते, इति 'आश्मरथ्यः' एतन्नामक आचार्ये मन्यते ।

29 *Asvarathya thinks that the text applies to the Supreme Lord on account of manifestation* 'On account of manifestation' that is, as the Supreme Lord is specially manifested in such places of realisation as the heart, the text speaking of *pīādeshamātra*, 'of the measure of a span' (Ch v 8 1) applies to him, so thinks Āchārya Āsamarathya

३० । अनुसृतेर्वादिः ।

३० । 'अनुसृते' यत् प्रादेशभावहृदयस्थितेन मनसा परमेश्वर अनुसृत्यते 'ध्यायते', तत् स "प्रादेशभाव" उच्यते, इति मन्यते 'वादि' नामक आचार्ये ।

30 *Badari thinks that God is so called on account of meditation* 'On account' of meditation, that is because the Supreme Lord is meditated upon by the mind which is situated in the heart, which is of the measure of a span, so

he is described as of the measure of a span—so thinks Ācharya Bādari

३१ । सम्पत्तेरिति जैमिनिभूया हि दर्शयति ।

३१ । 'सम्पत्ते' सम्पदुपलभ्य निमित्तं 'मादिममात्रं' द्युतिं क्ताम् 'इति' सम्पत्ते
नमित्ति । 'तदा हि' लभ्यमानमात्रं 'शास्त्रेनेष्विवाक्य' (१ । १ । १) परमेश्वरस्य
मादिममात्रस्यति मयति । सम्पत्ति' सम्पदुपलभ्य वा —ध्यानेन दृश्यमानमिति
परमेश्वरस्य दर्शयति ।

31 *Jaimini says the text is intended for sampatti (a form of meditation) Another text of a similar import shows this For sampatti—for teaching the sampat form of meditation the "pradesamātra" text is intended—so says Jaimini Another text of a similar import the Vdjasaneyi Brahmana (Satapatha x 6. 1) teaches meditation on the Supreme Lord in the heart of the measure of a span Sampatti or sampat updsand means the realisation of the non-difference of the Supreme Lord with a visible object*

३२ । आत्मनस्ति चैनमस्मिन् ।

३२ । 'अस्मिन्' मूढादुपलभ्यमादि 'मादिममात्रं' 'एतम्' परमेश्वरम् आत्मनस्ति
आत्मनः 'च' आत्मनोपनिबदि ।

32 *And the Jābālds speak of him as in that place And the Jābālds also in the Jābālopanishad speak of him as dwelling in that place, that is in the span measured space between the head and the chin*

समन्वय-नाम-प्रथमाध्याये

तृतीयः पादः ज्ञेय-ब्रह्मबोधकास्पष्ट-श्रुतिवाक्यानां समन्वयः



१। द्युभ्वाद्यायतनं स्वशब्दात् ।

१। मुण्डकोपनिषदि श्रूयते,—

यस्मिन् द्यौ पृथिवी चान्तरिक्षमोत

मन सह प्राणैश्च सर्व्वे ।

तमेवैकजानथ आत्मानमन्या

वाचो विमुञ्चयाधृतस्यैव सेतु ॥ (१।१।५)

अत्र 'द्युभ्वाद्यायतन' द्यु-भू-आदि-आयतन स्वर्गपृथिव्यादे आधातु, ब्रह्म एव,
न अन्यत् । कुत ?—'स्वशब्दात्' अस्मिन् आयतने ब्रह्मवाचकस्य 'मात्म'शब्दस्य
प्रयोगात् ।

1 *The Support of heaven, earth &c, is Brahman, on account of the use of his own proper word, i e 'self'*
It is said in the *Mundaka Upanishad* "Know that one self alone in which heaven, the earth, the sky, and the sensorium, with all the vital airs, are woven Give up other words He is the bridge of immortality" (II 2 5) Here the support of heaven, earth &c is Brahman, and nothing else Why ?---Because the word 'self', which properly means Brahman, is applied to it

० । सुलोपस्य व्यपदेशात् ।

१ । इति वचनम् एव इदं धुम्रापायतनं एषत् वचनं 'सुलोपस्यता सुलोपस्यते' इत्येव वचनं व्यपदेशात् । तदाहि —

यदा वचनं धुम्रापायतनं समुद्रं

इति वचनं नामकं विहाय ।

तदा विहाय नामकं विहाय

यथापि पुनरुपपत्तिरिति ॥ (सु. १।१।८)

2 Because he is spoken of as one to whom the liberated go. On this ground also is the support of heaven and earth Brahman and nothing else that he is spoken of as one to whom the liberated go as to their self. For instance it is said in the same Upanishad — As flowing rivers are absorbed in the sea, giving up their names and forms so the wiseman freed from name and form enters the Divine Person who is higher than the high " (iii 2 8)

१ । नाशुमानमवच्छेदात् ।

१ । 'न अशुमानम् न सांख्यमिति परिचितम्' इति वचनम् इदं धुम्रापायतनमेव प्रतिपद्यते । अत्रापि — अत्रापि च तत्पुनरुपपत्तिरिति तत्पुनरुपपत्तिरिति व्यपदेशात् ।

3 Not the inferred on account of the absence of words denoting it. It should not be thought that the inferred, that is the Pradhāna assumed in the Sāṅkhya Smṛiti is the support of heaven and earth. Why?—Because no words denoting it are mentioned in the text in question

४ । प्राणभृच्च ।

४ । 'प्राणभृत्' जीव 'च' न दृग्धायाऽननम् ।

4 *Nor is the living self* Nor is the living (lit life-bearing), that is the individual self, the support of heaven and earth

५ । भेदव्यपदेशात् ।

५ । यत श्रुति "तमेवैकं जानय आत्मानम्" इति (२।२।५) ज्ञेयज्ञातृभावेन जगदीयतनात् प्राणभृतं भेदं व्यपदिशति ।

5 *For distinction is shown* For scripture, in saying "Know that one self alone" (II 2 5) shows the distinction of the living self from the Support of the universe as the Knower

६ । प्रकरणात् ।

६ । यत इदं प्रकरणं परमात्मन एव ।

6 *Because of the section* Because the present section relates to the Supreme Self alone

७ । स्थित्यदनाभ्याच्च ।

७ । तृतीयमुच्छ्रितं श्रूयते,—

ज्ञा सुपर्णा सयुजा सखाया
समान वृक्ष परिप्लव्यते ।
तयोरन्य पिप्पलं स्वाद्वि

अनन्यन्नन्योऽभिचाकशीति ॥ (सु० ३।१।१ , ऋक् १।१६४।२१)

अत्र भिन्नदशायां परमात्मन 'भ्रिति' बीदासीत्येव चरन्त्या तया जीवत्वन
'चदन' चरन्त्यात्मनः इति भेदव्यवस्था । 'च' कर्त्तृत्वव्यवस्था चरीरस्य सिद्धम् ।

7 *And by reason of indifference and eating* It is said in the third *Mundaka* — 'Two birds, related to each other and friends, are sheltered in the same tree. One of them eats sweet fruits, while the other looks on without eating (in. 11 *Rik* I 164 21) Here by reason of indifference and eating that is by the indifference of the Supreme Self and the eating—the enjoyment of the fruits of its actions on the part of the individual self—two distinguishing marks it is established that the support of heaven and earth is not the individual self

८ । भूमा सम्प्रसादाद्युपदेयात् ।

८ । आदीन्युक्तं (पार३ २४ इत्याद्या) 'भूमा' प मात्मा एव न प्राणः ।
अद्यात् — सम्प्रसादात् अनुपदेयात् । सम्प्रसाद इति सुखं भोगम् उच्यते
सम्प्रसाद इति अस्मिन् इति निश्चयनात् । तस्मात् च सम्प्रसादवशात् प्राणः जायति
इति । (मन्त्रे ३।३) प्राण एव सम्प्रसादं अभिप्रेक्षति । प्राणात् उच्यते भूमा उपदिष्टा
भावेनात् प्राणात् अथ परमात्मा भूमा भवितुम् चर्हति ।

8. *The Bhṛmā is the Supreme Self for it is spoken of as higher than the vital air* The *Bhṛmā* (Infinite) spoken of in the *Chhândogya Sṛuti* (vol. 23 24 &c.) is the Supreme Self and not the vital air Why ?—For it is spoken of as higher than "the state of great bliss." "The state of great bliss" means the state of dreamless sleep on account of the description of it,—the self feels great bliss

in it (*Prasna* iv 6) In that state of great bliss the vital air (it is said) awakes (*Prasna* iv 3) So here, by "the state of great bliss" the vital air is meant Because the *Bhūma* is spoken of as higher than the vital air, therefore the '*Bhūma*' is the Supreme Self, different from the vital air

८ । धर्मोपपत्तेश्च ।

८ । अपि च वे भूमि श्रूयन्ते धर्मा, अन्यद्गुणादि व्यवसायाभाव, सुखत्वम् अमृतत्वम्, स्वभक्तिप्रतिष्ठितत्वम्, सर्वगतत्वम्, सर्वोभत्वम् च, एते परमात्मनि एव उपपद्यन्ते । अतः परमात्मा एव भूमा ।

9 And the attributes of the *Bhūman* that are mentioned, the absence of seeing, hearing &c, other things, blissfulness, immortality, establishment in his own glory, all-pervasiveness, and being the self of all, are all possible only of the Supreme Self Hence the Supreme Self alone is the *Bhūmā*

१० । अक्षरमखरान्तर्धृतेः ।

१० । ब्रह्मदारण्यकोक्तम् (शां० ७, ८) 'अक्षरम्' परमात्मा एव, न वर्णः । 'अखरान्तर्धृते' पृथिव्यादेः आकाशान्तर्धृत्य विकारजातस्य धारणात् । तत्र समस्तस्य विकारजातस्य आकाशे प्रतिष्ठितत्वम् उक्त्वा "कस्मिन् न खलाकाशं शीतश्च प्रीतश्च ?" इति अनेन प्रश्नेन इदम् अक्षरम् अवतारितम्, तथा च उपसङ्गतम्,—“एतस्मिन् न खल्वक्षरे गार्ध्याकाशं शीतश्च प्रीतश्चेति । न च विकारजातधारणं ब्रह्मणः अन्यत्र सम्भवति ।

10 *The Akshara is the Supreme Self on account of its supporting all phenomena* The Akshara mentioned in the *Bṛhaddāraṇyaka Upanishad* (iii 8 7 8) is the Supreme Self and not a letter on account of its supporting all phenomena beginning with the earth and ending in the ether. There having spoken of all phenomena as supported by ether the scripture introduces this *Akshara* with the question "In what is ether woven like warp and woof?" and concludes thus—"Verily O Gārgi it is in this Akshara that ether is woven like warp and woof. Now it is not possible for any one or anything else than Brahman to support all phenomena."

११ । सा च प्रमादनात् ।

११ । सा च' अत्र 'प्रमादनात्' परमेश्वरस्य एव कार्यं । अस्यात् ?—प्रमादनात् यतः प्रमादनादूर्ध्वं आत्मानं इह दूयते—'यतस्य सा अपरस्य प्रमादने मासि सूर्या चन्द्रमसौ विद्यन्ते तिष्ठतः' (इह १०८) इत्यादिना । प्रमादनात् च परमेश्वरं अन्यं न दृष्टव्यमस्य प्रमादनात् समर्थम् ।

11 *And thus is the work of the Supreme Lord only on account of command* And this, the supporting of all phenomena beginning with the earth and ending in ether is the work of the Supreme Lord alone. Why?—On account of command—for texts like "By the command of that Akshara, O Gārgi the sun and the moon exist supported" (*Br* iii 8. 9) speak of supporting by command. Now commanding is the work of the Supreme Lord. It is not possible for an inanimate object

१२ । अन्यभावव्यावृत्तेः ।

१२ । इतश्च अक्षरम् परमात्मा एव, यत् श्रुतिः अक्षरम् 'अन्यभावात्' वर्णाङ्ग-
चेतनभावात् 'व्यावृत्तयति' प्रयक्तया कथयति, "तदा एतदक्षरं गार्गी दृश्यते
श्रोतवत भवविज्ञात विज्ञात (ब्रह्म० ३।८।११) इत्यादिना ।

12 And on account of its being distinguished from things which are different And for this reason also is the Akshara nothing but the Supreme Self, that scripture distinguishes the Akshara from 'things which are different,' that is inanimate objects such as letters, for instance in the text "That Akshara, O Gárgi, is an unseen seer, an unheard hearer, an unthought of thinker and an unknown knower" (Br III 8 11)

१३ । ईक्षतिकर्म-अपदेशात् सः ।

१३ । प्रश्नोपनिषद् पञ्चमप्रश्ने उक्तं ओकार 'स' परमात्मा एव, यत् तम्
'ईक्षतिकर्म'त्वेन ध्यानविधयरूपेण 'अपदिशति' श्रुति — "स एतस्माज्जीवधनात् परात्पर
पुरिश्रय पुरुषमीक्षते" । (प्रश्न० ५।५) इति ।

13 It is he, for he is spoken of as the object of sight. The 'Om' mentioned in the fifth *prashna* (question) of the *Prashna* Upanishad is 'he', the Supreme Self, and none else, for the scriptural text, "from this Concentration of life (i e the source of all life) he sees the Person, higher than the high and pervading all organisms" (Pr v 5) speaks of him as the object of sight, that is of meditation

गति-ब्रह्मलोकशब्दौ सवत । “इमा सर्व्या भजा अन्तरर्ह्यश्चत्प एत ब्रह्मलोक न विन्दन्ति ।” (पा३।२) तत्र प्रकृतं दृश्यं ब्रह्मलोकशब्देन अभिधाय तद्विषया गतिं प्रगाश्रद्वाच्यानां जीवानाम् अभिधीयमाना दृश्यस्य ब्रह्मतां गमयति । ‘तद्याहि’ श्रुत्यन्तरे (का० ६।८।१) “सता सोम्य तदा रुम्यमो भवति” इति एवमादौ पुनरुक्तवस्थायाम् ब्रह्मविषयं गमनम् ‘दृष्ट’ । तत् एव दर्शनं दृश्यस्य ब्रह्मत्वाच्चत्वे ‘लिङ्गम्’ प्रमाणम् ।

15 The “small” (*ākāśa*) is Brahman on account of going and a term, for thus is it seen, and this seeing is a sign. For this reason also is the Supreme Lord alone the “small” that at the end of the passage treating of the “small” there is the mention of a going and there is the term “Brahmaloka,” both of which refer to the Supreme Lord. “All these creatures,” it is said, “day after day going into that Brahma-world do not discover it” (*Ch viii 3 2*) This passage speaks of the “small” in the term “Brahma-world” and of individual selves called “creatures” as going there, and thus shows that the “small” is Brahman. And in another scriptural text, “He, my dear, becomes united with the True &c” (*Ch vi 8 1*) we read of the self going to Brahman in dreamless sleep, and this becomes a sign or proof that the “small” means Brahman.

१६ । धृतेष्व महिम्नोऽत्यास्मिन्नुपलब्धेः ।

१६ । “अथ य आत्मा स सेतुर्विधृतिरेषा लोकानामसंश्रयः ।” (का० पा३।१) अत्र दृश्यस्य ‘धृते’ च जगद्धारणया च परमेश्वर एव दृश्यः । कुत ?—‘अस्मिन्’ परमेश्वरे ‘अथ’ ‘महिम्न’ जगद्धारणशक्ते ‘उपलब्धे’ दर्शनात् श्रुत्यन्तरे,—“एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि सूर्याचन्द्रमसौ विधृतौ तिष्ठतः” (वृ० ३।८।८) इत्यादौ ।

16 And on account of suffering, He is known for His reason. And because the "small" is a sign of a sun among the walls in the text "He who is the Self is the small" so that they may not be deceived (Ch. viii 4-1) therefore he named the "small" in the 1st text, "Verily O God, thou and the many and everything created by the power of thy great light" (Ch. viii 11 & 9) we find the power of the "small" to be the Supreme Lord.

१०। प्रमिष्टेय ।

(१०) एतद्वर्तमानं एतत्तत्त्वं च वाच्यं इदं तस्मिन् एव इत्युक्तं —
"एतस्मिन् एतत्तत्त्वं" इति । वा ८ १३ । एतद्वर्तमानं इत्युक्तं एतत्तत्त्वं
वाच्यं इत्युक्तं । वा १० ११ । इत्युक्तं । वा १० ११ ।

17 And on account of the meaning, because He is And for this reason also is the Supreme Lord alone the small, because the term *akāśa* is well known to mean is the Supreme Lord for we find it used in this sense in such texts as the following — Verily *akāśa* is the revealer of names and forms (Ch. viii 14-10) Verily all the beings take their rise from *akāśa* (Ch. i. 9-1)

१८। इतः परममर्गात् न इति चैवामभवात् ।

१८। वाच्यं इति इतः परममर्गात् न इति चैवामभवात् । वा ८ १३ । एतद्वर्तमानं इत्युक्तं एतत्तत्त्वं वाच्यं इत्युक्तं । वा १० ११ । इत्युक्तं । वा १० ११ ।

18 *If it be said, from the mention of the other one, that that is meant, we say 'No', because of the impossibility* If it be doubted that because at the end of the passage the other one, that is the individual self, is meant by the "small," then we must say that this doubt should not be cherished, because the attributes of sinlessness &c, are impossible in the case of the individual self

१६ । उत्तराच्चेदाविर्भूतस्वरूपसु ।

१६ । 'उत्तरात्' उत्तराद्यात् प्रागापत्यात् वाक्यात् "एवमेवैष सप्तमोऽप्या-
च्छरीरात् समुत्थाय परं ज्योतिरुपसृप्य मेन रूपेणाभिनिव्यसत ।" (छा० ८।१२।३)
इत्यादि 'चेत्' यदि जीवश्च । भवेत्, सा न युक्ता, यत् 'आविर्भूतस्वरूप' आननेन
प्रकाशितब्रह्मभाव जीव एव तत्र उक्त । 'तु' शब्द पूर्वपक्षनिरासार्थः ।

19 *If the doubt arises from a subsequent passage, we say that there the individual self, with its true nature manifested, is spoken of* If the doubt that the "small" is the individual self arises from a subsequent passage where Prajāpati speaks, for instance the text, "Thus does this serene being, rising above this body, and having reached the highest light, appears in its own form" (Ch १०।१२ ३), then it is not reasonable, for that passage speaks of the individual self with its unity with Brahman manifested through the power of knowledge 'Tu' (but) rejects the objector's view

२० । अन्यायस्य पराभारः ।

२० । दहरवाक्यशेषस्य जीव-पराभारं च 'अन्याय' परमेधरस्वरूप निर्देशार्थः ।

20 *And the reference has another meaning And the reference to the individual at the end of the passage treating of the small" has another meaning—it is meant to set forth the real nature of the Supreme Lord*

२१ । अल्पवृत्तेरिति चेत् तदुक्तम् ।

११ । अल्पवृत्ते दहामण्य अल्पवृत्तम् सुतो दहः । अल्पवृत्तम् दहः न परमेश्वर इति चेत् 'तत्' अभावान्तरम् द्वितीयपक्षस्य भवति न 'उक्तम्' एव ।

21 *If the doubt arises from the scriptural declaration of smallness it has been answered elsewhere If it is objected that the small does not mean the Supreme Lord because the term dahara means small and scripture speaks of the dahara dksa as small then we say that we have answered the objection in the seventh aphorism of the second pāda*

२२ । अनुसृतेऽप्यत्र च ।

११ । अनुसृतेऽपि च उक्तम् —

न तत्र त्वीति न चन्द्रता च

मिमा विद्युतीति न च त्वीत्यपि ।

तमेव अल्पवृत्तमिति सर्व्व

तस्य भाषा सममिदं विभाति ॥ (१।१।१)

अवीर्य चर्म्मप्रकाशश्च आकाशः परमात्मन् एव । कुत ?—अनुसृते अनुसृतात्

“तमेव भास्वमनुभाति सर्वम्” इति सर्वस्य तद्गुणानयवशात् । ‘तस्य च’ “तस्य भास सर्वमिदं विभाति” इति च परमात्मानं गमयति ।

22 On account of reflecting, he who is spoken of in the Mundaka text is the Supreme Self And “his” &c. indicates that Self The Mundaka Upanishad says, “The sun does not shine there, nor do the moon and the stars These lightnings do not shine there How can this fire ? After that shining One alone does all shine All this shines by his light ” (II 2-10) The all-revealing Self spoken of here is the Supreme Self Why ? On account of ‘reflecting,’ for in the clause “All shines after him” all things are said to reflect him ‘And his,’ i e “And all this shines by his light,” also indicates the Supreme Self

२३ । अपि च अर्थ्यते ।

२३ । ‘अपि च’ परमात्मन इदं सर्वावभासरूपं भगवद्गीताभृतौ पञ्चदशाध्याये कथ्यते,—

न तन्नासयते सूर्यो न शशाङ्को न पावकः ।

यक्ष्णान् न निवर्त्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥ ६ ।

यदादित्यगत तेजो जगन्नासयतेऽखिलम् ।

यच्चन्द्रमसि यश्चाग्नौ तत्तेजो विद्धि मामकम् ॥ १२ । इति ।

23 And this is said in the Smṛiti also And that aspect of the Supreme Self which reveals all things, is also spoken of in the fifteenth chapter of the *Bhagavadgītā Smṛiti*, thus,—“Neither the sun nor the moon nor fire reveals that abode (or aspect) of mine from which no one returns”

(Verse 6) The light in the sun which illuminates the whole world that which is in the moon and in fire,—know that light to be mine (Verse 12)

२४ । मन्दादेव प्रमित ।

१४ । अदीपनिपदि द्वितीयाऽपि प्रथमवत् । मूर्धनि —

अद्भुतमात्रं पुदपी मय्य आत्मनि तिष्ठति ।

ईमांसी मृतमम्य न ततो विमुमुक्षते ॥ एतदेतत् ॥ ११ ॥

अद्भुतमात्रं पुदपी मीतिरिवायमव ।

ईमांसी मृतमम्य न एवाय स उ च ॥ एतदेतत् ॥ ११ ॥

यस्य मन्दात् एव ईमानादि-परमात्मवासक मन्दात् एव प्रमितयति यत् 'प्रमित' सुपुन अद्भुत-प्रमित, पुदप परमात्मा एव, न विद्यात्मा ।

24 The measured is Brahman from the term itself In the Kathopanishad chap. II valli I it is said —
—“The Person of the size of the thumb is seated in the middle part of the body He is the Regulator of the past and the future. So the wiseman does not hate any one. This is that. The Person of the size of the thumb is like a light without smoke. He is the Regulator of the past and the future. He is today and he will be tomorrow (12,13) Now from the term itself that is from such words in the text quoted as Regulator which mean the Supreme Self it is proved that the measured that is “the Person of the size of the thumb mentioned in the text is the Supreme Self alone, and not the individual

२५ । हृदयेष्वपि तु मनुष्याधिकारत्वात् ।

२५ । शास्त्रस्य 'मनुष्याधिकारत्वात्' 'हृदयेष्वपि तु' अङ्गुष्ठपरिमित-मनुष्यहृदया-
वस्थानम् अपेक्ष्य च परमात्मन षड्गुष्ठमायत्वम् उच्यते ।

25 *It is so described with reference to the heart because the study of the scriptures is man's sphere* As the study of the scriptures is man's sphere, the Supreme Self is described as of the size of a thumb-with reference to its dwelling in man's heart, which is of the size of a thumb

२६ । तदुपर्यपि वादरायणः सम्भवत् ।

२६ । 'तदुपरि अपि' तेषां मनुष्याणां उपरिष्ठात् वै देवादयः, तान् अपि शास्त्रम्
अधिकारोति, इति वादरायण आचार्य नन्यते । 'सम्भवात्' यत देवादीनां अपि
अधिकार-कारण विग्रहवत्त्वादि सम्भवति ।

26 *According to Bādarāyana beings above man are also entitled to that study, for that is possible* The teacher, Bādarāyana, thinks that beings such as the gods, who are above man, are also entitled to the study of the scriptures, for in their case also these causes, for instance that of having bodies, that give that title, do exist

२७ । विरोधः कर्मण्येति चेन्नानेकप्रतिपत्तेर्दर्शनात् ।

२७ । देवादीनां शास्त्राधिकारे अविरोधे अपि 'कर्मणि विरोधः' स्यात्, यत
अङ्गुष्ठे योगेषु युगपत् एकस्य विग्रहवत् देवस्य सन्निधानं न उपपद्यते । 'इति चेत् न' ।
'अनेकप्रतिपत्तेर्दर्शनात्' यत श्रुति एकैकस्य देवस्य अनेकरूपग्रहणं दर्शयति ।

27 *It cannot be said that this is opposed to sacrificial rites for the scriptures speak of their assuming many forms* Though nothing stands in the way of the gods being entitled to the study of the scriptures, yet it may be said that this is opposed to the performance of sacrificial rites, for the presence of the same embodied god at the same time at different sacrifices is unreasonable. But it is not so for scripture speaks of the same god assuming many forms

२८ । यत् इति चेदात प्रमवात् प्रत्ययागुमानाम्याम् ।

१८ । अथचि यदित्येव चि 'यत्' इति च स्वात् । पूर्वमीमांसया शब्दावर्त्तनी निवृत्त्यर्थम् चानिच ईदृशं प्रामाण्यं आपितं ईशानाच सकाशवत् दमितम् । तेषां शरीरवत्त्वत्वात् तु अनिचत्वं प्रसज्येत, नित्यस्य यदस्य अनित्येन यथैव निवृत्त्यर्थे प्रकीर्तयामि ईदृशप्रामाण्यं च इति च स्वात् । 'इति चेत् न । 'यत्' प्रमवात् यत् एव हि ईदृशत्वात् यद्वत् ईशानिचं जगत् प्रभवति । द्रव्यगुणवत्त्वत्वात् हि व्यक्तय एव उत्पद्यन्ते, न आकृतय । आकृतिसिद्धिं यद्वत्तां निवृत्त्यर्थम् । कथं पुनः प्रवक्तव्यं यद्वत् प्रभवति जगत् इति ? प्रत्ययागुमानाम्याम्—अथच हि स्मृतिः, प्रामाण्यं प्रति अनपेक्षत्वात् । अनुमानं च स्मृतिः, प्रामाण्यं प्रति अपेक्षत्वात् । तै हि यदपूर्वम् । इति दर्शयत ।

28. *It cannot be said that it is opposed to the Word for the world originates from it as appears from Sruti and Smṛiti* It may be said that though not opposed to sacrificial rites, it (the gods title to scripture in virtue of their being embodied) is opposed to the 'Word' The *Pūroḥ Mīmāṃsā* establishes the authoritativeness of the

Veda on the fact of the eternal connection of word and meaning and shows that the gods are of the nature of *matras* (Vedic texts) If they were supposed to have bodies, their non eternity would result from such a supposition, and if eternal words were supposed to have non-eternal meanings, the eternal connection of word and meaning would be destroyed and the authoritativeness of the Veda would become questionable But we say that all this would not follow For 'from this,' that is from Vedic words, the world, including the gods, originates Of substances, qualities and actions, it is indeed the individuals, and not the species, that originate, and it is with the species, and not with the individuals, that words are eternally connected But how do we know that the world originates from Vedic words? From *pratyaksha*, direct knowledge, and *anumana* inference The *Śruti* is direct knowledge, for it does not depend on any thing else for its proof, and the *Smṛiti* is inference, for it depends on *Śruti* Both of them declare that the world proceeds from the Word

२६ । अत एव च नित्यत्वम् ।

२६ । 'अत एव च' देवादे जगत् वेदशब्द-प्रभवात् एव च वेदशब्दस्य नित्यत्वम् प्रत्येत्यम् ।

29 *And from this follows eternity* And from this,—from the origination of the world, including the gods, from Vedic words, there follows the eternity of these words

३० । समान नामरूपत्वाद्याहतावध्यविरोधो दर्शनात् स्मृतेश्च ।

१ । समान नामरूपत्वात् य चागती अपि अविधिर् दशनात् स्मृति य इति पश्येद् । आगती प्रत्ययान पुन सृष्टौ समान नामरूपत्वात् च पूर्वोक्त-नोक्त-नामक्य माह प्रत्ययान् 'अपि अविधिर् एव सिद्धः । प्रत्यये अपि ईशदि जयता आधत्तिव विनाश न भवति । यत आद्यवस ईशदि आधत्तिव तिथत्वात् विदमानास्तस्य न स्यित् विधिर् अस्ति । अतः पुन नामरूपयो समत्वम् ?— दर्शनात् स्मृतेश्च दृश्यते हि तत् स्मृति-स्मृतिषु । "तृतीयवज्रमसौ धाता यवापूर्वमकल्पयत् । त्रिविधं प्रविहीयान्ती चमनीम्" (ऋक् १ । ११ । १) इति स्मृतिः ।

धर्मभूतानि लोकेषु प्रवृत्तिं ज्ञानि मांसिष्ठाम् ।

अन्धकारे प्राणानि जलानीं विद्वत्प्रवृत्तम् ॥

प्रवृत्तिं आनवदन्तं विद्वत्प्रवृत्तिं पुन पुन ।

भूतधामनिमं कृतवन्धनं प्रवृत्तिप्रवृत्तम् ॥ मन्त्र (२।५. ८)

इति अस्ति ।

30 And on account of the sameness of name and form in the renovation of the world there is no contradiction as appears from *Sruti* and *Smṛiti*. And as, in the creation of the world after its destruction, the names and forms of the previous cycle remain the same the above doctrine remains uncontradicted. That is, even at the destruction of the world the world, including the gods is not destroyed once for all. Therefore, as the gods and other things, the meanings of the Vedic words, are relatively eternal, the authoritativeness of the Veda is no way prejudiced. But how can we know that names and forms remain the same?—From the *Sruti* and the *Smṛiti*, both of which declare this. A *Sruti* text says, 'The

Creator made the sun, the moon, the sky, the earth, the middle regions and heaven, as they were before" (*Rik* १ 120 3) And a *Smṛiti* text, "O son of Kuntī, at the end of a cycle all things return to my [lower] nature at the beginning of [every] cycle I create them again With the instrumentality of my [lower] nature I create again and again this assemblage of creatures, devoid of freedom, being subject to [their respective] natures [moulded by previous deeds]" (*Bh* 1१ 7, 8)

३१ । सञ्चादिष्वसम्भवादनधिकारं जैमिनिः ।

३१ । छान्दोग्योपनिषदि तृतीयाध्याये उक्ता सधुविद्या देवोपासनात्मिका एव, न नस्या देवादीनाम् अधिकारः सम्भवति । एव सञ्चादिषु विद्यासु देवाधिकारस्य 'असम्भवात्' विद्याभावे एव देवानाम् 'अनधिकार' मन्यते आचार्य 'जैमिनि' ।

32 As the gods can have no title to the 'Madhu' and other vidyās, Jaimini thinks they have no title to any vidyā The 'Madhu Vidyā' given in the third chapter of the *Chhândogya* Upanishad consists of the worship of the gods, the gods therefore can have no title to it On account of this impossibility of the gods having title to the 'Madhu' and other vidyās (meditations) the teacher, Jaimini, thinks they are unentitled to all vidyās

३२ । ज्योतिषि भावाच्च ।

३२ । 'ज्योतिषि' ज्योतिर्भवे पिण्डे आदित्यादीनां देवतावचनानां शब्दानां 'भावात्'

मयीमात् दीवाद्य चन्द्रादिकम् चरितम्, एव । इत्येव चरितम्, एव तेषां वैदुः इति
ब्रूयते जैमिनिः ।

32. And because deva is applied to light As the words Aditya and the like meaning the gods are applied to light to shining globes,—the gods and such other objects are only inanimate things like mud. From this also Jaimini thinks they have no title to the study of the Vedas.

३३ । भाष्येण वादरायणोऽस्ति हि ।

३३ । १८ । ५० तु 'भाष्ये वैदुः दीवादीनाम् चरितम्, एव । इति यत् तेषां विषये दृष्टेत्, मामप्यम् 'चरितम्' ।

33 But Bddarāyana admits the existence of this title as there is a power in the gods to assume bodies But Bddarāyana thinks that the gods are entitled to the study of the Vedas, for they have the power of assuming bodies

३४ । शुभाश्व रादनाद्व्यवसायात् तदादेवयात् सूयते हि ।

३४ । न शुद्धम् अविज्ञानं विद्यासु ईनाभ्यसनाभावात् । अथ तस्मिन् द्वाभ्याम्
परिपदः अनुपपद्यते उच्यते । संवर्गविद्यायां शुद्धम् ज्ञानमुते अविज्ञानं ? इति शङ्का
निरासायम् इदं कथम् । अस्तु तं शब्दोऽस्ति तत्रानुपपत्तिः संवर्ग-रक्षणेन उच्यते 'शुद्ध'शब्द
न जातिवाचकः । 'हि' यत् तं तदा व्यवसायात् व्यवसायात् आत्मनः अनात्-रक्षेत् व्यवसायात्
तदा व्यवसायं तेन शब्देन सप्त ज्ञानमुते । अस्मिन्नेव व्यवसायात् विज्ञायादित्युच्यते
यस्य ज्ञानमुते 'शुद्ध' शब्दो जीवा । अथ वा सूयते ।

34 The term 'Súdra' expresses his sorrow, as he had heard a speech disrespectful to himself and had gone with that grief. This aphorism is meant to meet the following objection —A Sudra is not entitled to the *vidyás*, as he cannot study the Vedas. How is it then that the title of Jánasruti, a Súdra, to the Sambarga Vidyá given in the fourth chapter of the *Ch'hândogya* Upanishad is recognised? Now, the fact is that the term 'Sudra' used by Raikva in the dialogue between him and Jánasruti given in the passage in question does not mean caste. For, as he had heard himself disrespectfully spoken of by a flamingo and had gone to Raikva with sorrow caused thereby, the term 'Súdra' uttered by Raikva expresses Jánasruti's sorrow or his going with sorrow.

३५ । चतुर्विधगतेऽन्तरेण चैत्ररथेन लिङ्गात् ।

३५ । 'चतुर्विध' सवर्गवाक्यशेषे (४३३५) 'चैत्ररथेन' एतन्नाम्ना चतुर्विधं चनमि व्याहारात् 'लिङ्गात्' जानयते 'चतुर्विधगते' चतुर्विधं सिद्धे 'च' न रेकोच्चारितं शुद्धशब्द उत्तिवाचकः ।

35 And because the Kshatriyahood of Jánasruti is established by a mark, -his being mentioned later on with Chitraratha. For this reason also the term 'Súdra' uttered by Raikva does not mean caste, that the Kshatriyahood of Jánasruti is established by a mark, namely his being mentioned along (in the same section) with a Kshatriya named Chitraratha later on, that is at the end of the passage containing the Sambarga Vidyá (iv 35)

३६ । संस्कारपरामर्शान् तदभावानिज्ञापय ।

३६ । इत्यत्र न यस्मिन् विद्वत्पितृणां यत् विद्वत्पितृणां (वा वा० ११ द १११) उपनयनात् संस्कारा एतान् यद्वत् तदभावानि निदर्शयति ।
(मनी १ । ४ । १ । ११९)

36 And on account of the mention of purificatory ceremonies (in the case of the higher castes) and of their absence in the case of Sūdras And for this reason also are the Sūdras unentitled to the vidyās that in several passages dealing with them (for instance *Chh vii 1 1 Pr 1 1*) purificatory ceremonies like the *upanayana* are mentioned, while in the case of the Sūdras the absence of such ceremonies is often spoken of (for instance in *Manu x 4* and *x 126*)

३७ । तदभावनिर्दिष्टे च प्रवृत्ते ।

३७ । इत्यत्र न यस्मिन् विद्वत्पितृणां यत् विद्वत्पितृणां (वा वा० ११ द १११) उपनयनात् संस्कारा एतान् यद्वत् तदभावानि निदर्शयति ।
(मनी १ । ४ । १ । ११९)

37 And because Gautama proceeded to initiate Jābāla on the ascertainment of his not being a Sūdra And for this reason also are the Sūdras unentitled to the vidyās that in the fourth chapter of the *Chhāndogya Upanishad* in the dialogue between Gautama and Satya kīma, the former proceeded to initiate the latter only when it had been ascertained that he was not a Sūdra.

भूताकाश । 'अर्थान्तरत्वादिव्यपदेशात्' यत इति. "ते यदन्तरा तद् ब्रह्म" इति नामरूपान्याम् 'अर्थान्तरत्वादिना' भिन्नार्थत्वादिना लिङ्गेन ब्रह्म व्यपदिशति । न च ब्रह्मेण अन्यत् नामरूपान्याम् अर्थान्तरं सम्भवति, सर्वस्य विकारजातस्य नामरूपान्याम् एव व्याप्तावत्वात् । नामरूपयोः अपि निर्वहणं निरङ्कुशं न ब्रह्मेण अन्यत्र सम्भवति । "सैयं देवतैश्चत हन्ताहमिमांसी देवता अनेन जीवेनात्मनानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि" (छा० ६।३।२) इति ब्रह्मकर्तृत्वश्रवणात् । 'तद् ब्रह्म तदन्तरं स आत्मा' इति च ब्रह्मवादस्य लिङ्गानि ।

41 The 'Akasa' is Brahman, as he is spoken of as something different &c It is said in the Chhandogya Upanishad, "Verily Akāśa' is the revealer of names and forms, that within which these are contained is Brahman, the Immortal, the Self (viii 14 1) The Akāśa (ether) mentioned here is the Supreme Self, and not elemental ether, for in the words "within which these are contained" scripture indicates Brahman by such marks as differentiation from names and forms There cannot be anything else than Brahman that is different from names and forms, for all phenomena are evolved from names and forms Besides, nothing else than Brahman can reveal names and forms, for the Sruti speaks of the creative agency of Brahman in the words, "Thus Deity willed, 'Well, let me enter these three deities with this living self and reveal names and forms' (Ch. vi 3 2) The words, "That is Brahman, the Immortal, the Self" are also indications that Brahman is meant here

४२ । सुषुप्त्युत्क्रान्त्योर्मदेन ।

४२ । उपनिषदकीपनिषद. चतुर्थोऽध्याये "कतम आत्मेति योऽयं विज्ञानमय

शब्दं ब्रह्ममिति वदन् (३।१।०) इति उपरक्तं भूतान् चान्यविधं प्रपञ्च इति ।
 यदीति, आत्मा परब्रह्म एव न संसारी, यतः सुषुप्ति 'उतृहन्ती च चक्षुःश्रोत्रं
 परमात्मनः शरीरान् भिदन् व्यपदिशति ।

42. *The Self is Brahman because he is spoken of as different in dreamless sleep and departure* In the fourth chapter of the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣhad* the *Śruti* begins with 'Who is that self? He who is within the heart, among the *prāṇas* the person of light consisting of knowledge" (iv 3 7) and gives a lengthy exposition of the nature of the self. The self mentioned here is the supreme and not the transmigrating self for scripture speaks of the Supreme Self as different from the embodied self in the states of dreamless sleep and departure from the body

४३ । पत्न्यादिमयदेभ्यः ।

४३ । इतः चर्मसारि-भक्ष्यप्रतिपादनपरम् एतत् वाक्यम् अत्रगतायम् यतः
 चक्षुःश्रोत्रं 'पदादि' इत्येकं—“स सर्वज्ञ इत्येव सर्वभक्षाला सर्वभक्षिपति”
 (३।३।११) एवञ्चालीपद्यत्—चर्मसारि स्वरूप-प्रतिपादनपरम् भवति ।

43 *And on account of such words as Lord &c* That this passage treats of the nature of the non transmigrating Self is also known from the fact that such words as Lord &c., in the passage "He is the Lord of all the King of all the Protector of all &c. (iv 4 22) set forth the nature of the non transmigrating Self

समन्वय-नाम-प्रथमाध्याये

चतुर्थः पादः—अव्यक्तादि-सन्दिग्ध-पदानां ब्रह्मणि समन्वयः

-

१ । आनुमानिकमव्यक्तेषामिति चेन्न शरीर-रूपक-विन्यस्त-
गृहीतेर्द्दर्शयति च ।

१ । कठीपनिषदि पठ्यते,—

इन्द्रियेभ्य परा अर्था अर्थेभ्यश्च परं मन ।

मनसश्च परा बुद्धिं पुंसेरात्मा महान् पर ॥

महत् परमव्यक्तमव्यक्तात् पुरुष पर ।

पुरुषान्न परं किञ्चित् सा काष्ठा सा परा गति ॥ (१।३।१०, ११)

अव्यक्ताव्यक्तास्य अप्रधानत्वं दर्शयति सूत्रकार । ‘एकेषाम्’ आखिना कठशाखिनाम्
“अव्यक्ताम्” आनुमानिका साध्यभृत्युक्ता प्रधानम् ‘अपि’ उपलभ्यते, तत् एव जगत
कारणम् ‘इति चेत् न’ । ‘शरीर-रूपक-विन्यस्त-गृहीते’ यत शरीरम् एव अत्र
रूप-रूपक-विन्यस्तम् “अव्यक्ता”शब्देन परिगृह्यते, न साध्यकाल्पित प्रधानम् । प्रकारणान्तरे
“आत्मानं रथिनं विद्धि शरीरं रथमेव तु” (१।३।३) इत्यादौ श्रुति शरीररूपक
‘दर्शयति च’ ।

1 If it be said that the “avyakta” of one school is the
inferred ‘Pradhāna’, then we say “no”, for the term
refers to the body likened to a chariot, and scripture
shows thus We read in the Katha Upanishad —“The

objects are superior to the senses, the sensorium is superior to the objects, the understanding superior to the sensorium and the great self (the cosmic self Himnyagarbha) superior to the understanding. The undeveloped is superior to the great self and the Supreme Person superior to the undeveloped. There is nothing superior to the Person he is the end the highest goal. (1 3 10 11) The author of the aphorisms shows that the *avyakta* or undeveloped is not the *Pradhāna*. If it be said that the *avyakta* of one school—the *Kathas*—seems to be the inferred that is the *Pradhāna* spoken of in the *Sāṅkhya Smṛiti* and that is the cause of the world, then we say no for it is the body likened to a chariot and not the *Pradhāna* fancied by the *Sāṅkhya*, that is meant by the term *avyakta*. And scripture shows the likeness of the body to a chariot by saying "know the self to be the charoteer and the body to be the chariot" &c. in another passage (1 3 3)

२ । सूक्ष्मं तु तदर्शत्वात् ।

१ । "अव्यक्तं" तु सूक्ष्मं शरीरम् इति । तत् एव अव्यक्तं प्रकृतम् 'अव्यक्तं' न तु सूक्ष्मं शरीरम् ।

2. But the subtle body is meant for the name suits it. But the *avyakta* is the subtle body for the name *avyakta* suits that alone and not the gross body

३ । तदधीनत्वादर्थधत् ।

१ । शरीरस्य अव्यक्तीत्यव्यक्तत्वात् तदधीनत्वात् सूक्ष्मशरीराधीनत्वात् तस्य सूक्ष्म-

शरीरस्य जीवात् परत्वम्, “सह्य परमव्यक्ताम्” इति । ‘अर्थवत्’ यथा तस्मिन् एव वाक्ये इन्द्रियव्यापारस्य अर्थाधीनत्वात् अर्थानाम् इन्द्रियेभ्यः परत्वम् ।

3 *The subtle body is superior to the individual self because of dependence on it, as objects* The subtle body is superior to the individual self, because the bondage and liberation of the latter is dependent on the former, “The undeveloped is superior to the great self” ‘As objects,’ that is as, in the same passage, objects are said to be superior to the senses because the functions of the latter are dependent on objects

४ । ज्ञेयत्वावचनाच्च ।

४ । न इह “अव्यक्ता” ज्ञेयत्वेन उच्यते । तस्मात् अपि न “अव्यक्ता”शब्देन प्रधानम् अभिधीयते ।

4 *The ‘avyakta’ is not the Pradhāna also because it is not spoken of as something to be known* The ‘avyakta’ is not spoken of here as something to be known For this reason also the Pradhāna is not meant by the ‘avyakta’

५ । वदतीति चेन्न प्राज्ञो हि प्रकारणात् ।

५ ।

अशब्दस्य अर्थमरूपमव्ययं

तथाऽऽरसन्नित्यसंगन्धवच्च यत् ।

अनाद्यनन्तमसह्य परं भुवः

निचाय्य तन्मृत्युमुखात् प्रमुच्यते ॥ (१।३।१५)

इह कश्चिन्नि वाक्येन प्रमाणं 'वदति इति चेत् न । 'हि दाता माय' परमाणु
एव इह वदति 'प्रकृतेरात् यदा इह प्रकृत्य दृश्यते एव ।

5 If you say the text speaks of Pradhāna we say no for the Intelligent Self is here spoken of because of the section If you say that the *kātha* text 'That which is without speech without touch without form without decay without taste without smell eternal without begin nioḡ and end greater than the great and unchangeable — knowing that the worshipper is delivered from the mouth of Death' (1 3 15) speaks of the Pradhāna taught by the Sāṅkhya, then we say no for the Intelligent Supreme Self is really spoken of here, because this section relates to the Intelligent Self

६ । अथाप्यमिव धेयमुपन्यास प्रत्यय ।

६ । इत्यत्र प्रमाणम् 'अथैव गान्धर्वैः श्रुतं वा, यस्यात् अथाप्यम् एव
परावाताम् — अथि ग्रीव परमावाताम् — अथि प्रकृति 'एवम् वदति न-मान्धात्
वदन्तया उपन्यासं उददिष्टं दृश्यते तद्विषय एव 'अ प्रकृ न दाता ददन् प्र
उपन्यास वा वति ।

6 And there is thus a mention of and a question about only three things For this reason also is the Pradhāna not meant by the term *aryakṭa* nor an object to be known that in this section only three things,—fire, the individual self and the Supreme Self—are mentioned thus that is as things to be spoken of by way of granting a boon and the question relates to these three things only There is neither a mention of nor a question about any other thing

७। महत्त्वम् ।

७। इत्यत्र न “अव्यक्तम्” प्रधानम्,—यथा “सकृत्” शब्द सांख्ये, सत्तानां अपि प्रधानं प्रयुक्तं, न तस्मै एव वैदिके अपि प्रयोगे अभिधत्ते, तथा “अव्यक्त” शब्द अपि न वैदिके प्रयोगे प्रधानम् अभिधातुम् अर्हति ।

7 And the case is like that of mahat And for this reason also is *avyakta* the Pradhāna,—As the Sāṅkhyas apply the term “*mahat*” to the mere substance first generated, and not in the Vedic sense, so the term *avyakta*, as used in the Veda, cannot denote the Pradhāna

८। चमसवदविशेषात् ।

८। श्वेताश्वतरोपनिषदि कथ्यते,

अजमेका लोहितशुककृष्णा

वह्नी मजा सृजनानां भूपा ।

अजो ह्येको जूपमाप्नोऽनुमृते

जहत्वा ना भक्तमोगासजोऽन्य ॥ (४।५)

अतीता “अजा” सांख्योक्त प्रधानम् इति न शक्यते नियन्तुम् । ‘अविशेषात्’ विशेषावधारण-कारणमावात् । ‘चमसवत्’ यथा हि “अर्वाग्विलचमस ऊर्ध्वपुत्र” (ब० २।२।३) इति अस्मिन् भन्ते स्वातन्त्र्येण अथ नाम ‘,सौ चमस अभिप्रेतः, इति न शक्यते नियन्तु, यतः सर्वत्र अपि यथाकथञ्चित् अर्वाग्विलत्वादि-कल्पना उपपद्यते ।

8 ‘*Ajā*’ does not mean the Pradhāna on account of the absence of any special characteristic, as in the case of the spoon “It is said in the *Svetāśvatara* Upanishad — “The one she-goat or unborn (Nature or elementary subs-

tance) red white and black, bearing many creatures and uniform—some unborn (self) lies near her and enjoys her while some other unborn (self) abandons her after she has been enjoyed (iv 5) It cannot be said that the “unborn” spoken of here is the Brahman taught by the Sāṅkhya. For there is no reason to take the word in that special sense. As in the case of the spoon that is as it cannot be said that in the text “There is a cup having its mouth below and its bottom above” (*Br II 2. 3*) a particular spoon is distinctly meant for in every case the idea of having the mouth below &c. applies more or less so in this case.

८ । ज्योतिरपस्तमा तु तथा ज्ञधीयत एके ।

८ । ज्योतिरपस्तमा तु ज्योतिःप्रभुता । तेजोऽवतलवत्ता । अतुविचमृतसामान्य
मन्त्रितमृता तु इवम् पञ्चा प्रतिपत्तव्या । कथाम् ?—‘तथा हि एके ऋग्विज-
दानो ब्रह्म —‘यथोपनि’ उपनि यन्ति ब्रह्माध्यायस्य चतुर्थेऽध्याये प्रथमवाक्यचतुष्टये ।

9 But the elements beginning with light are meant by *ajā*, for some teach this. But this *ajā* is to be understood as the substance of the four kinds of elements beginning with light and consisting of *teja ap* and *anna*. Why ?—For some, that is the Chhândogya, teach this in the first four verses of the fourth section of the sixth chapter of their Upanishad

१० । कालोपदेशाच्च भेष्यादिवदविरोधः ।

१ । तथा कालोपदेशात् सत्ता भूतप्रकृते पञ्चालं कालवत्ता एव उपविशति

enumerated the *Pradhāna* &c are not to be taken as mentioned in the scriptures for the *Sāṅkhya* categories are diverse and there is excess. Though certain categories are enumerated in the *Bṛhadāraṇyaka* text. In whom the five five people and ether rest him alone I believe to be the Self. I who know and am immortal believe him to be Brahman the immortal (iv 4 17) it must not be apprehended that the *Pradhāna* &c. are taught in the *Sruti*. Why not?—For the twenty five *Sāṅkhya* categories are diverse and every five of them have no common characteristics by reason of which they may be included by five and five in the total twenty five. So by five five people the twenty five categories are not meant. And also because there is excess, the twenty five categories cannot be meant. The addition of ether and the self makes the Vedic categories more than twentyfive.*

१२। प्राणादयो वाक्येऽपि ।

११। प्राणा यः प्राणः चक्षुः श्रोत्रम् चक्षुः मनः एव पञ्चमगः विद्वत्पणः ।
वाक्येऽपि यत् प्राणश्च मानसश्च चक्षुश्च श्रोत्रं शीतलं च मनो विदुः
(भा० १८) इति वाक्येऽपि ते एव उक्ताः । ननु पञ्चमात् प्राणादयः ननु पञ्चमात्
भवन्ति ।

12. The five five people are breath &c., as appears

* As to the five principal Indian tribes of Vedic times, see the Editor's *Krishna and the Puranas*. But the author of the aphorisms gives a psychological interpretation of the phrase 'पञ्च पञ्चमगः ।

from the end of the passages. Life &c., that is life, the eye, the ear, food and the sensorium are meant by "the five five people" for these are the things that are mentioned at the end of the passage, thus, they who know the life of life, the eye of the eye, the ear of the ear, and the *manas* (mind or sensorium)" (iv 4 18) On account of their being related to people, the word "people" is applied to life &c.

१३ । ज्योतिषैकेषामसत्यत्वे ।

१३ । 'पक्षेपा' शक्तिना—कल्पानाम्—'यत्र पसति' पत्रशब्दे पविद्यमाने अपि पूर्वमन्वीकृतं (४।४।१६) 'ज्योतिषा' ज्योतिशब्देन तेषां पक्षसत्या पूर्ण्यते इति वाक्यमेष ।

13 In the case of some, the number is made up by 'light' in the absence of 'food' In the case of one school, the Kánvas, though 'food' is absent, the number is made up by 'light' mentioned in the preceding verse (iv 4 16)

१४ । कारणत्वेन चाकाशादिषु यथाव्यपदिष्टोक्तैः ।

१४ । वेदान्तवाक्येषु जगत्कारणविषय मतवैचित्र्यम् अस्ति इति न आशङ्कनीयम्, यत प्रतिवेदान्तं सृज्यमानेषु 'आकाशादिषु' क्रमादिद्वारके मतवैचित्र्ये सति अपि, एकस्मिन् वेदान्ते यथाभूत सर्वज्ञ सर्वेश्वर सर्वोत्पन्न अद्वितीय 'कारणत्वेन' कारणरूपेण व्यपदिष्ट, तथाभूत एव वेदान्तान्तरेषु अपि व्यपदिश्यते ।

14 Notwithstanding diversity of views as to things created, like ether &c, there is no diversity as to the Creator, as he is mentioned in one passage as well as in

others It must not be apprehended that there is any diversity of views in the Vedānta passages as regards the cause of the world, for notwithstanding diversity of views in the different Vedāntas as to the order in which things like ether &c., were created the same omniscient, all pervading and undivided Lord of all who is assigned as the Cause in the one Vedānta, is mentioned as the Cause in the others also

१३। समावापत् ।

१३। “अथवा इदमव आसीत् (त १।५।१) इति न अत्र अत्रान् निराकारं वा। अथ न ?—समावापत् यत्

“अथवा न स सति । अत्रान् इति चेत् ।

अथ न इति चेत् । अत्रान् एतौ विदुः । (१।५।३)

इति अथवा इदमव आसीत् अथवा न स सति अथवा न इति चेत् । अत्रान् इति चेत् । अत्रान् एतौ विदुः । (१।५।३) इति तमेव प्रकृतं समावापत् ।

15 No absolute non-existence is meant for there is a re statement—By such texts as Non being indeed was this in the beginning (Taitt li 7 1) scripture does not declare a selfless non being as the cause. Why not ? For there is a re-statement that is, in the passage, If any one thinks Brahman to be non existent, he himself becomes non-existent,” (ii. 6 3) scripture condemns the tenet of non-existence and having ascertained the existent Brahman as the inner self in the form of the successive sheaths beginning with the nutrimental, re asserts the same with the words He willed” &c.

१६। जगदाचिन्मात् ।

१०। वायोतकि-जातमिदमिति श्रुते "ये न पश्यन् एतदां पश्यन्तां यथा, यस्य वै तत् कर्म स वै विदितः इति ।" (१।१५) अथ तत्तत् परमेश्वर एव, न जीव न सत्त्वं प्राण इति चेत् । तद्वत् १—यद्येव—"पश्यन्"मन्त्रे 'जगदाचिन्मात्' । अत्र च सप्रतिष्ठितं भवन् "एतन्"मन्त्रे न विदित्यन्ते, विदित्यन्तं सत्त्वं न च वक्ष्यते ।

16 The "Invisible" is the Supreme Lord for the term "person" means the world. In the Kaushitaki Brahman Upanishad it is said,—"O Baliki, he who is the creator of these persons, he of whom these are creations, verily he is to be known" (iv 19) He who is described in this passage as "to be known" is the Supreme Lord, and not the individual self or the chief vital air, for the "persons" in the passage means the world. The world directly proximate is indicated by the word "these" and spoken of as the work of him who is to be known.

१७। जीवमुख्यप्राणलिङ्गमेति चेत् तद्व्याख्यातम् ।

१०। आपशिखण्डनम् । 'जीव-मुख्यप्राण-लिङ्गात्' पूर्वोक्तवाक्येणैव जीवलिङ्ग मुख्यप्राणलिङ्गं च भवति, अथ अत्र परमेश्वरस्यैव न युक्तम्, 'इति चेत्', 'तत्' पूर्वम् एव, प्रथमाव्याख्यस्य प्रथमे पादे एकविंश-सूत्रे 'व्याख्यातम्' ।

17 If this statement be questioned because of the marks of the individual self and the chief vital air, then we say that we have already explained this. An objection is met here. If it be said that because at the end of the above passage there are the marks showing

that the individual self and the chief vital air are meant therefore it is not reasonable to understand the Supreme Lord by the above word then we say that we have already explained this before in the 31st aphorism of pāda 1 Chap. 1.

१८। अभ्यार्यसु जैमिनि प्रत्युपस्थानाभ्यामपि चयमिके ।

१८। अपि च न एव एव निरास्तित्वे श्रीरपधान वा इदं वाक्ये स्यात् ब्रह्मपदं वा इति यत् चक्षुः शब्दे 'अस्यापि ब्रह्मविषयस्ये जीवपरामर्शे जैमिनि मन्दति । अस्यापि'—'प्रत्युपस्थानाभ्यां' वाच्येति मन्त्रे तत्प्राप्तिवचनं च दृष्टम् । प्रत्युपस्थानं सुप्रस्थितप्रवृत्तिवचने,—“जैव एतद् वाक्ये प्रवृत्तिमपि जैतम्भुत्तु एतत्तन्मात्रं इति (श्रीरी ३।१८) । प्रतिवचनम् तदा व्याख्यानम् अपि,—“एतां सुप्तं सप्त न चक्षुः पञ्चमप्यस्ति मात्र एवकवा भवति । स यदा प्रतिप्रयति यदाप्रवृत्तता मर्त्ये दिव्ये विष्णुस्तिष्ठति निरतिष्ठत्वेवमिदमेतच्च । अतः प्राक्का अथापतन विप्रतिष्ठते । प्रवृत्तिर्दिव्ये दिव्ये जीवः । सुप्रस्थितामि परैव ब्रह्मणा श्रीवः एकतां पञ्चति, पञ्चान् च ब्रह्मणः प्राक्कादिकं जगत् कर्तते इति उपनिषत्पूर्वमिति । चयमिके अपि च, एके मास्ति—वाच्यमिति—इदं वाक्ये जीवनिवदि (१।१।१८) एवम् एव चयमिति ।

18. Jaimini thinks the passage has another import from the question and the explanation and so thinks one school. And it is not to be disputed whether this passage deals with the individual self or with Brahman for Jaimini thinks that it has another import—that it deals with the individual self in order to establish Brahman. How?—It appears from the question and the answer in the passage. The question, which is about a person roused from sleep

is this, “Wherein, O Bālāki, did this person sleep? Where was this person? Where did this person come from?” (*Kau* iv. 19) The answer and the explanation follow,— “When the individual sleeps and does not dream, then he becomes one with this life. When he awakes, then, as sparks from a burning fire fly around, so from this Self fly around the senses towards their respective seats, from the senses the cosmic powers, from the cosmic powers the worlds.” The Upanishad concludes that in deep sleep the individual self attains unity with the Supreme Brahman and from the Supreme Brahman goes out the world beginning with the vital air. And one school, the Vājasaneyins, also says the same thing in the *Bṛihadāraṇyaka* Upanishad (ii 1 16)

૧૯ । વાક્યાન્વયાત્ ।

૧૯ । વૃહદારણ્યકે મૈત્રેયીબ્રાહ્મણે (૨૧૪, ૪૫૫) શ્રૂયતે, “માત્મા વા અરે દ્રષ્ટવ્ય શ્રીતત્ત્વો મત્તત્ત્વો નિદિઢ્યાસિતત્ત્વો મૈત્રેયાત્મનો વા અરે દર્શનેન શ્રવણેન મત્ત્વા વિજ્ઞાનેનેદં સર્વં વિદિતમ્” (૪૫૫૧૬) । અતઃ દ્રષ્ટવ્યત્વાદિરુપેણ પરમાત્મા એવં ડપદિશ્યતે । વાત્માત્ ?—‘વાક્યાન્વયાત્’ તત્ત્મિન્ એવં અત્ત વાક્યસ્ય અન્વયાત્, યતઃ હૃદ વાક્ય પૌર્વાપયર્થેણ આવેદ્યમાણ પરમાત્માનં પ્રતિ અન્વિતાવયવં લક્ષ્યતે ।

19 *The self to be seen &c is the Supreme Self because of the reference of the passage* In the *Maitreyi Brahmana*’ of the *Bṛihadāraṇyaka* Upanishad (ii 4 , iv 5) we read “Verily the Self is to be seen, heard, understood and deeply meditated upon, O Maitreyi. When the Self has been seen, heard, understood and known, then all this is

known" (iv 5 6.) Here it is the Supreme Self that is taught as the object to be seen &c. Why? Because of the reference of the passage —when considered from beginning to end, it is seen in all its parts to refer to the Supreme Self

२० । प्रतिज्ञासिद्धेति द्वयमाशयेष्व ।

१ । अति यत्र प्रतिज्ञा — "वाक्येन विज्ञाने गतम् इदं विज्ञानं भवति, "इदं सर्वं यत्प्रमाणा इति च । तत्रैव प्रतिज्ञायां सिद्धं लभ्यते एतन् विज्ञानं यत् सिद्धम् लभ्यते विज्ञानात्मन इदमेतत् सिद्धं लभ्यते । इति प्रतिज्ञायां सिद्धं लभ्यते । विज्ञानात्मन परमात्मनो अभिप्रायेण उपलब्धम् — इति आशयः वाच्यः मन्त्रे ।

20 Asmarathya thinks that the representation of the self as something to be seen &c is the sign of the fulfilment of the promise. There is a promise in this passage,— 'The self being known all this is known and also, All this is that self. Now this mark—the statement that the self denoted by the word dear is to be seen &c., indicates the fulfilment of the promise. It is for the fulfilment of the promise that the individual and the Supreme Self are taught to the beginning as identical so thinks the teacher Asmarathya.

२१ । उत्कृष्टमित्यत एवभावादित्योक्तोमि ।

२१ । 'उत्कृष्टमित्यतः इति' अत्रागतं उत्कृष्टं लीलात्मन 'एवभावात्' अत्रागतं इदम् अत्रागतं उत्कृष्टम् इति चोक्तोमि वाच्यः मन्त्रे ।

21 Audulomi thinks that this teaching is due to that

state (identity with Brahman) of the self The teacher Audulomi, thinks that on account of that state,—that is identity with Brahman, of the individual self, when risen or liberated from its contact with the body and other adjuncts, it is taught in the beginning as so identical

२२ । अवस्थितेरिति काशकृत्स्नः ।

२२ । परमात्मन जीवात्माभावेन 'अवस्थिते' अवस्थानात् इदम् अस्मिन्नेन उपनिषत्सु,
इति काशकृत्स्न आचार्य मन्यते ।

22 *Kāśakṛtsna thinks it is due to its existence in that form* The teacher Kāśakṛtsna thinks that because the Supreme Self exists in the form of the individual, therefore scripture teaches this in the beginning.

२३ । प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात् ।

२३ । ब्रह्म जगत 'प्रकृति' उपादानकारण 'च' निमित्तकारण च, न केवल निमित्तकारणम् एव । एव हि 'प्रतिज्ञा-दृष्टान्तौ' 'न उपपद्येते' न वाच्येते । प्रतिज्ञा तावत् एकविज्ञाने सर्वविज्ञानम् "उत तमादेशमप्राची येनास्तुत स्तुतं भवत्यनत नतम-विज्ञात विज्ञातमिति" (छा० ६।२, ३) । उपादानकारण-विज्ञाने एव सर्व-विज्ञान सम्भवति, यत कार्यम् उपादानकारणात् अव्यतिरिक्तम् । दृष्टान्त अपि ब्रह्मोद्-सुवर्णादिः—“यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृन्मयं विज्ञात स्यादाचारम्भण विकारी नामधेयं मृत्पिकेत्येव सत्यम्” (शा० ६।३) ।

23 *Brahman is also the material cause, as this doctrine is consistent with the promise and the example*

Brahman is both the material and the occasional cause of the world, and not merely its occasional cause. For thus only are the scriptural promise and example found to be self-consistent. The promise — knowing all by knowing one, — is as follows — Have you asked for that instruction by which that which is not heard becomes heard, that which is not known becomes known ? (*Chh.* vi 2 3) It is only by knowing the material cause that all is known for the effect is one with the material cause. The example, such as clay iron gold is as follows — My dear as by one clod of clay all that is made of clay is known the modification being merely a name created by speech while the truth is that it is merely clay " &c. (*Chh.* vi 3)

२४ । अभिधीयदेमास ।

२४ । अभिधी' सदित्येतत् — "यद् वा प्रतीय (वा ६।१।२) इति । यदा उपदिशत् य इत्यत्र वर्तुलं प्रकृतित्वं च उपपद्यते ।

24 *This is also proved by the statement of purpose* Purpose means the creative purpose — "May I be many may I multiply ! (*Chh.* vi 2. 3) From the scriptural teaching of this purpose also follows the truth that Brahman is both the efficient and the material cause of the world

२५ । साक्षाद्योभयाभ्यामात् ।

२५ । इत्यत्र प्रकृति' इत्यत्र यत्प्राप्तं साक्षात् इत्यत्र एव काण्वम् उपदिशत् 'तस्मै प्रमद-प्रमदयी आवाधते ज्ञप्तेति सुदी । तदाहि,— यन्नास्ति इ वा इमानि

भूतान्धाकाशादेव समुत्पद्यन्ते आकाश प्रत्यक्षं यन्ति” (छा० १।१।१) । यत् हि यस्मात् प्रभवति यस्मिन् च प्रलीयते तत् तस्य उपादानं प्रसिद्धम् ।

25 *Also by the teaching that Brahman is the direct cause of both creation and dissolution* For this reason also is Brahman the material cause that Scripture teaches that Brahman is directly the material cause of both creation and dissolution Thus, “All these beings take their rise from *Akása* (meaning Brahman) and return into *Akása*” (*Chh* I 9. 1) Now, it is well-known that the material cause of a thing is that from which it rises and into which it returns

२६ । आत्मकृतेः परिणामात् ।

२६ । इत्यत्र प्रकृतिं ब्रह्म यत्कारणं ब्रह्मप्रक्रियायां “तदात्मानं स्वयमकुर्वत्” (तै० २।७) इति आत्मनः कर्मत्वं कर्तृत्वं च दर्शयति । कथं पुनः पूर्वसिद्धस्य सत् क्रियमाणत्वं शक्यं सम्पादयितुम् ?—‘परिणामात्’ पूर्वसिद्धः अपि हि सन् आत्मा विशेषेण विकारात्मना परिणमयामास आत्मानम् इति । ‘परिणामात्’ इति चेत् पृथक् सूत्रम्, तस्य एष, अर्थः, इत्यत्र प्रकृतिं ब्रह्म यत्कारणं ब्रह्मण एव विकारात्मना अयं परिणाम आत्मायते,—“सृष्टं त्यजामवत्, निरुक्तञ्चानिरुक्तञ्च” (तै० २।६) इत्यादिना ।

26 *This is proved by the self making itself by modification* For this reason also is Brahman the material Cause, that in speaking of Brahman in the words, “It made itself” (*Taitt* II 7) scripture represents Brahman as both the subject and object of action. But how could

something already existing make itself?—By modification. The self though already existing changed itself into a certain effect. If “by modification” were taken as a distinct aphorism the meaning would be this—For this reason also is Brahman the material cause that scripture thus speaks of Brahman himself as having modified himself into the form of an effect—“He became *sat* (what has form) and *tyat* (what is formless) the defined and the undefined. (*Taitt* ii 6)

२०। योनिय द्वि गीयते ।

१०। एतच्च स्मृतिः इन्द्र ५५। ५ इन्द्र योनिः इति अपि पठ्यते वेदान्तसु—
“ब्रह्मा श्रीमि पुनश्च इन्द्रोऽयम् (मृ १।१।१) इति “यस्यमुपयोगेन सा यस्मिन्
योग” (मृ १।१।६) इति च । “यस्मिन् ब्रह्मस्य स्मृतिरप्यत्र यस्मिन्निवृत्तः भवेत् ।

27 And because Brahman is spoken of as the source
For this reason also is Brahman the material cause that in the Vedantas he is spoken of as the source. Thus, ‘The Creator the Lord the source of (the lower) Brahman (*Mun* iii 1 3) and “That source of things which the wise see (*Mun* i. 1 6) Now it is well known that “source means a material cause

२८। एतेन सर्वे व्याख्याता व्याख्याता ।

१८। ‘एतेन ब्रह्मणसा प्रतिपिबन्वायन्मन्त्रायेन ‘सर्वे’ अन्तर्निर्वाह्यत्वात् अपि

प्रतिपिद्धतया 'व्याख्याता.' । ते अपि प्रधानवादवत् श्रुतिविरुद्धा. श्रोतव्या. । 'व्याख्याता व्याख्याता.' इति पदाम्बास. स्यात्प्रसमाप्तिं द्योतयति ।

28 *Hereby all are explained, are explained* Here by, by this series of arguments refuting the Sāṅkhya doctrine of Pradhāna, all, that is such theories also as that atoms are the cause of the world, are explained by way of refutation. It should be known that they too are opposed to the scriptures. The repetition of the phrase "are explained" indicates the end of the chapter.

अविरोध नाम द्वितीयाध्याये

प्रथम पाद—माध्यादि स्मृतिभयुक्ततर्कस्य

संश्लेषात्प्राप्तस्य विरोधपरिहार



१। अतुल्यवकाशदोषरमस इति चेन्नान्यतुल्यवकाशदोष-
प्रसङ्गात् ।

१। सङ्कशात्प्राप्तस्य स्मृतिविरुद्धत्वं तदवकाशपरिहारः । पूर्वपक्षः—इदं
चात्पर्यदोषं 'अतुल्यवकाशविषयस्य' अतुल्यत्वात्प्राप्तस्मृतौ तदवकाशप्रसङ्गात्
तदवकाशवृत्तिरिति चेन्न तदवकाशपरिहारः अतुल्यत्वात् 'अतुल्यवकाश' प्रसङ्गः ।
इति चेत् न । यदि अतुल्यवकाशप्रसङ्गः सङ्कशात्प्राप्तः अविरोधेन एवम् अपि
यदा सङ्कशात्प्राप्तस्य स्मृतयः तदवकाशप्रसङ्गः प्रसङ्गः ।

1 If it be said that in that case the Sāṅkhya Smṛiti
would be untenable we say no for in the other case the
other smṛitis would be untenable An objection based on
the doctrine of Brahman as the cause being opposed to the
Sāṅkhya Smṛiti is raised and answered The *Pūrṇapākṣha*
(objector) says —If it be said that in case the doctrine of
Brahman as cause be accepted the objection of the unten-
ableness of the smṛiti would arise that is the Sāṅkhya
Smṛiti which teaches a cause other than Brahman and
other smṛitis agreeing with it would be untenable, we say
No If the doctrine of Brahman as cause were to be reject

ed on the ground that in that cause some *smṛiti* or *smṛitis* would be untenable, the objection would arise that on its rejection other *smṛitis*, those which teach the causality of Brahman, would be untenable '

२ । इतरिषाञ्चानुपलब्धिः ।

२ । इतश्च श्रुत्यनवकाशप्रसङ्गं न दोषः, यत् प्रधानात् इतराणि यानि प्रधान-परिणामत्वेन साख्यश्रुतौ कल्पितानि महदादीनि, न तानि वेदे लोके च उपलभ्यन्ते ।

2 *And on account of the non-recognition of the others* On this ground also is the objection of the untenable-ness of *smṛiti* invalid, that the *mahat* and others imagined as other than and effects of Pradhāna in the Sāṅkhya *Smṛiti* are recognised neither in the Vedas nor in the world

३ । एतेन योगः प्रत्युक्तः ।

३ । 'एतेन' साख्यश्रुतिप्रत्याख्यानैर्न 'योग' योगश्रुति अपि 'प्रत्युक्तः' प्रत्याख्याता दृष्टव्या । तथापि श्रुतिविरुद्धेन प्रधान स्वतन्त्रम् एव कारणं महदादीनि च कार्यानि भ्रूलोकवेदप्रसिद्धानि कल्पन्ते ।

3 *By this Yoga is answered* It should be seen that by thus rejecting the Sāṅkhya *Smṛiti* the Yoga *Smṛiti* also is rejected And yet the Sāṅkhyas imagine, in opposition to the *Śruti*, an independent cause called Pradhāna and Mahat and others as its effects, things which are unknown both to the Vedas and to people in general.

४ । न विमलपक्षत्वादेभ्य तथात्यं च गम्यात् ।

४ । इन्द्रादिकं न विमलं ३ । ५२ — 'एतं दर्शनं ५३ २ इति
विमलपक्षत्वात् इन्द्रादिकं विमलं न इन्द्रादिकं न विमलं । तदर्थं च
इन्द्रादिकं विमलं न च इन्द्रात् सुतं दर्शयामहे । "५३ तथा ५४ ५५
(तत्ति ११६) इति इन्द्रात् विमलं ५६ तथा ५७ ५८ ५९ इन्द्रात् विमलं
वचनं इन्द्रात् न विमलं ।

ननु विमलपक्षत्वं दर्शयामहे इन्द्रात् विमलं न इन्द्रात् सुतं दर्शयामहे इन्द्रात्
"इन्द्रात् सुतं" तत्ति ५३ (५३ ५४ ५५) "तत्ति ५४ ५५" (५३ ५४ ५५)
इति च परमादा भूतत्वेन विमलपक्षत्वं इन्द्रात् विमलं अपि "तत्ति ५३ ५४
५५ ५६ ५७ ५८ ५९ इति (५३ ५४ ५५) "तत्ति ५४ ५५" इन्द्रात्
"तत्ति ५४ ५५" इति च परमादा इति । अतः परमं न विमलं पश्यति ।

4 *The doctrine is not true on account of its (the world's) distinct nature which is taught in the Vedas*
The doctrine of Brahman as cause is again objected to on grounds of reason —On account of its distinction —the distinction of an unconscious and impure world—from a conscious and holy Brahman, the doctrine of Brahman as cause is not reasonable That it is so,—that Nature is distinct from Brahman—is known from scripture also. In the words "conscious and unconscious, scripture by recognising the unconscious as a certain division of reality admits an unconscious world distinct from Brahman. But sometimes scripture speaks of things regarded as unconscious as if they were conscious, thus Earth said 'That light thought (*Ch* vi 2.3) 'That water thought (*Ch* vi.2.3) are texts bearing on the consciousness of the elements. Those on the consciousness of the senses are "The senses, quarrel

ing about their respective superiority, went to Brahman,' (Br vi 1. 7), "They said to speech, 'Do sing for us' " (Br I 3 2) &c The answer to this objection is given in the 5th aphorism

५ । अभिमानिन्यपदेशस्तु विशेषानुगतिभ्याम् ।

५ । 'तु'शब्दः शङ्काम् अपगुदति । न खलु "सृष्टवतीत्" इति एवञ्जातीयकथं श्रुत्या भूतेन्द्रियाणां चेतनत्वम् आशङ्कनीयम्, यत 'अभिमानिन्यपदेश' एषः । सृष्टाद्यभिमानिन्य वागाद्यभिमानिन्य च चेतना देवता वदन-सवदनादिषु चेतनोचितेषु व्यवहारेषु व्यपदिश्यन्ते, न भूतेन्द्रियमात्रम् । कस्मात् ?—'विशेषानुगतिभ्या' भेदसंयोगाभ्याम् । भोक्तृणां भूतेन्द्रियाणां च 'विशेषः' भेदः प्राक् अभिहितः । कौपीतकिं प्राणसंवादे अधिष्ठातु चेतनत्वपरिग्रहाय प्राणान् "देवता"शब्देन विशिंषन्ति । सर्वत्र च सत्कार्य-वादेतिहासपुराणादिषु वागादिकारणेन सह अनुग्राहिकाया देवताया 'अनुगति' संयोग इत्युच्यते ।

5 But such a text only speaks of the presiding deity on account of distinction and connection The word 'but' sets aside the objection From such a text as "The earth spoke" the consciousness of the elements and the senses must not be thought of, for it only speaks of the presiding deity (the deity, in this case, who regards the earth as herself or her body) In mentioning actions like speaking and conceiving, possible only for conscious beings, conscious deities, deities presiding over earth, speech &c, are meant, and not mere elements or causes How? 'On account of distinction and connection' The distinction of the subject on the one hand and elements and senses on the other has already been pointed out In the dialogue on *Prāna*, the (Kaushītakin, for the purpose of the presiding

deity distinguish *Prdina* with the term *devatā* (a deity)
And everywhere in *mantras*, *arhavaddas* (descriptions of
things illustrating the meaning of the *mantras*) stories and
histories, we find the connection of auxiliary deities with
speech and other senses.

६ । दृश्यते तु ।

६ । 'तु' इत्य् पूर्यपच आनययति । अत उक्तं विवचयत्वात् न इदं अत
ब्रह्ममूलिकम् इति न अयम् एकाग्रः । 'इत्युक्तिं हि लोके चेतनत्वेन प्रसिद्धेभ्य
इन्द्रादिभ्य विवचयतां वैगनडादीनाम् अतूपयि अचेतनत्वेन प्रसिद्धेभ्य दीमन्नादिभ्य
इविकारीनाम् ।

6 But it is seen Bat sets aside the *pūrvapakṣa*
What has been said about the world not being caused by
Brahman because of its distinction from him is not abso-
lutely true In the world it is seen that hair nails &c.
though different from their cause, grow out of men and
other beings known as conscious and that scorpions &c.
arise from cowdung and such other things known as un-
conscious.

७ । असदिति चेन्न प्रतिपेक्षमात्रत्वात् ।

७ । अत्रकारणवर्तिमात्रत्वे चाप्य असत् इति प्रसज्येत 'इति चेत् न' ।
प्रतिपेक्षमात्रत्वात् प्रतिपेक्षमात्रं हि इदं न असत् प्रतिपेक्ष्यम् अस्ति । यथा अपि हि
इदानीम् अपि कार्यं कारणान्मना सत् एव मायुत्थं! अपि इति स्यात्ते ।

7 If it be said that in that case the effect is non

existent, we say 'No, for it is a mere negation.' If it be urged that in case Brahman were acknowledged as the cause of the world the effect would have to be declared as non-existent before its origination, then our reply is, 'No, for such a declaration would be a mere negation without anything to be negated. Just as at present this effect is existent only as in the cause, so was it before its origination.

८ । अपीतो तद्वत्प्रसङ्गादसमञ्जसम् ।

८ । पूर्वोक्तं,—‘अपीतो’ प्रत्यये ‘तद्वत्प्रसङ्गात्’ कारणस्यापि ब्रह्मण कार्यस्य इव अयुक्त्यादिरूपताप्रसङ्गात्, कारणे अविभागम् आपद्यमानं कार्यम् आत्मीयेन दीयेत्य कारणं दूषयेत्, इति प्राप्ते ब्रह्मकारणत्वादि-दर्शनम् ‘असमञ्जसम्’ आसमीचीनम् एव ।

8 On account of a similar objection arising in respect of final re-absorption, this doctrine is inconsistent. The *pūrvapakṣa* says, Because a similar objection arises in respect of the final re-absorption, because Brahman the Cause would in that state be tainted by impurity and such other qualities like the effect, for the effect, entering into the cause and becoming indistinguishable from it would taint it with its defects, therefore the system that teaches Brahman to be the cause of the world is inconsistent with itself.

९ । न तु दृष्टान्तभावात् ।

९ । न एव अक्षदीयदर्शने किञ्चित् असमञ्जसम् अस्ति । यत् तावत् अभिहितं

कारणम् अपिमप्यत् कार्यम् आक्षीयेन चर्मेव कारणं दूषयितुं शक्तिः, तत् न युक्तम्
 दृष्टान्तात् । अस्ति हि दृष्टान्तः यथा कारणम् अपिमप्यत् कार्यम् आक्षीयेन चर्मेव
 न दूषयति । तत् यथा मृदावादनं धूम्रवर्णित्वा विद्यायां पुनः भक्तितम् अपिमप्यत्
 न ताम् आक्षीयेन चर्मेव संसृजतिः । स्वयत्वादम् च सुवर्णवर्णित्वा अपीतो न
 सुवर्णम् आक्षीयेन चर्मेव संसृजतिः । प्रविष्टीविद्यायां चतुर्विधं मृतपाम न प्रविष्टीम्
 अपीतो आक्षीयेन चर्मेव संसृजतिः ।

9 *Not so for there are instances* The author of the
 aphorisms replies —There is no inconsistency in our sys-
 tem. What has been said as to the effect tainting the
 cause with its own defects by entering into it is not reason-
 able. For there are instances of effects not tainting the
 causes with their defects by entering into them. For ex-
 ample when plates and such other things, which are differ-
 ent forms of objects made of clay are absorbed in their
 substance, they do not impart their own qualities to it. So
 also ornaments and such other things made of gold do not
 impart their qualities to gold when they are absorbed in it.
 So again the four kinds of objects which are forms of the
 earth do not communicate their qualities to the earth when
 they are absorbed in it.

१० । स्वपक्षदोषाच्च ।

१ । न स्वपक्षीये दक्षिणे अक्षान्तरक्षदीर्घाद्यप्यन्त्या प्रतिवादिनः स्वपक्षे अपि
 ईदृशः दोषः अस्ति । यत् तावत् अनिर्दिष्टं विवक्ष्यतात् न इदं ज्ञातुं मन्त्रमन्त्रविक्रमम्
 इति, प्रवाक्यमन्त्रविक्रमतात्मा अपि समानम् एतत् यथा सङ्ख्या, मन्त्रादिवर्णित्वा प्रवाक्यतः
 मन्त्रादिमत्त्वव्यतिरिक्तं चतुर्पक्षवर्णितम् । तथा अपीतो कार्यस्य कारणविभागा-
 नुपपन्नात् कार्येण कारण-दूषणप्रसङ्गः अपि समानः ।

10. *And because there are faults in his own system* It is not reasonable for our opponent to find fault with our own system, for there are similar faults in his own system also. What he says about Brahman not being the material cause of the world because the two are different in nature, applies equally to the doctrine of the Pradhāna being the material cause of the world, for the Sāṅkhya derives the world characterized by sound and such other qualities from the Pradhāna devoid of such qualities. Similarly, as our opponent teaches the non-difference of effects with the cause in the final absorption, his objection as to the cause being tainted by the effect applies equally to his case

૧૧ । તર્કાપ્રતિષ્ઠાનાદપ્યન્યથાનુમેયમિતિ चेदेवमप्यविमोक्ष-
प्रसङ्गः ।

૧૧ । ‘તર્કાપ્રતિષ્ઠાનાદપિ’ इत्यत्र न आगमगम्ये अर्थे केवलेन तर्केण प्रत्यवस्थातव्यं, यच्चात् निरागमा पुरुषोत्तमप्रेक्षामावनिवन्धना’ तर्का अप्रतिष्ठिता । ‘अन्यथानुमेयम्’ अथ उच्येत अन्यथा वयम् अनुमास्यामहे यथा न अप्रतिष्ठानदीष भविष्यति । ‘इति चेत्, एवम् अपि अविमोक्षप्रसङ्ग’ तर्कात् तर्कान्तरं समुत्थास्यति, अत तर्कस्य ‘विमोक्ष,’ विराम न भविष्यति । अथवा प्रतिष्ठित-तर्कत्वामि अपि ‘अविमोक्ष’ मुक्त्यभावः, यत तर्कातीतम् अपरोक्षज्ञानम् एव मोक्षकारणम् ।

11 *And because reasoning is baseless* And if it be said that one should reason otherwise, then it must be said that there is no release even in that case And for this reason also should reasoning not be relied on in matters to be known from scriptures, that reasonings not founded on the scriptures but only on individual opinions, are base-

13 *If it be said that in that case, the subject and the object interchanging their natures, there would result an absence of difference between the two, we say, 'Let it be so, as in the world' If it be objected that on the acceptance of the theory of Brahman as cause there would be left no difference between the subject and the object, for in that case the subject would take the character of the object and the object that of the subject, we reply, 'Let there be such an absence of difference, such as we see in the world Froth, ripples, waves, bubbles &c, which are modifications of the sea, and which are not different from the watery sea, are yet distinguishable from it and from one another In the same manner space seems divided on account of limiting adjuncts like pots &c So the distinction of subject and object, though they are different from the Supreme Cause, Brahman, is reasonable*

१४ । तदनन्तत्वात्कारणशब्दादिभ्यः ।

१४ । 'तदनन्तत्वम्' कारणात् ब्रह्मण कार्यस्य जगत अनन्तत्वम् अवगम्यते 'कारणशब्दादिभ्य' कान्दोऽप्युक्तात् "वाचरम्भण विकारी नामवेद्य सृष्टिकेत्येव सत्यम्" (६।१।४) इति वाक्यात्, एतदर्थक-श्रुत्यन्तरेभ्य च ।

14 *The effect is one with the cause on account of such scriptural terms as 'origin' &c That the effect, the world, is one with the Cause, Brahman, is known from such words as 'origin,'—from the *Chhândogya* text, "The modification is merely a name having its origin in speech, clay alone is the real object" (vi 1 4) and from other scriptural texts of similar import*

१३ । भावे चोपलब्धे ।

१३ । इत्थं कार्यस्य कारणात् अनन्तरम् अवगम्यते यत् कारणात् 'भावे सत्ये' एव कार्यस्य सत्त्वम् उपलभ्यते ।

15 And because the effect is seen to exist on the existence of the cause From this also we know the unity of the *कारण* and the effect that the existence of the effect is seen only on the existence of the cause.

१६ । सत्त्वाद्यावरस्य ।

१६ । अवरस्य परावर्तिनः कार्यस्य प्राक् उत्पत्तेः कारणं कारणात्मना सत्त्वात् स्थितं च कार्यस्य कारणात् अनन्तरम् अवगम्यते ।

16 And because the consequent exists in the antecedent We know the unity of the cause and the effect also from the fact that the consequent, the effect exists before its origin in the cause and in the form of the cause.

१७ । असद्व्यपदेशावेति चेन्न धर्मान्तरेण बाधव्येयात् ।

१७ । 'यमवा इदमप्यभासीत् (तै० १।७) इति असद्व्यपदेशात् न प्राक् उत्पत्तेः कार्यस्य सत्त्वम्, 'इति सित्, न' इति ब्रूम् । न हि अन्वयावस्थामिमांश्च प्राक् उत्पत्तेः कार्यस्य असद्व्यपदेशः । किं तर्हि ?—आज्ञातनामक्यत्वात् यथात् अन्वयवर्तमानक्यत्वे वर्तमानम् । तेन वर्तमानेन 'अवम् असद्व्यपदेशः । अयम् एतत् अवगम्यते ?—भासीत्वात् "वशात्मानं क्षपमस्तुतव (१।७) इत्यादि ।

17 If it be said No because the effect is spoken of

as non-existent', then the reply is, 'No, because it is spoken of in the sense of a different state, as appears from the closing part of the passage' If it be said that the effect does not exist before its origin in the cause, because the effect is spoken of as non-existent in the passage, 'Verily the world was non-existent in the beginning' (*Taitt* ii 7), then we reply It is not in the sense of absolute non-existence that the effect is spoken of as non-existent before its origin What then? The non-manifestation of name and form is a state different from that of their manifestation It is in the sense of that state that the non-existence of the effect is spoken of But how is that known? From the closing part of the passage, 'That (Brahman) made itself' (ii 7)

१८ । युक्तेः शब्दान्तराच्च ।

१८ । 'युक्ते' च शब्दान्तरात्' च प्राक् उत्पत्तेः कार्यस्य सत्त्वम् कारणात् च अनन्त्यत्वम् अवगम्यते । युक्तिं तावत् वर्ण्यते—क्षीरात् एव दधि उत्पद्यते, न मृत्तिकाया , मृत्तिकाया एव घट उत्पद्यते, न क्षीरात्, इति यावत् । शब्दान्तरं तावत्—"सदेव सोम्येदमग्र आसीत्" (छा० ६।१।१) इत्यादि ।

18 From argument and from another scriptural text The existence of the effect before its origin and its unity with the cause are known from argument and from another scriptural text Here is the argument it is from milk and not from clay that curd is produced , it is from clay and not from milk that a pot is made, and so on The text referred to is this "This (world), my dear, was only Being in the beginning &c" (*Chh* vi 1 1)

१८ । पटवत् ।

१८ । यथा च परिचितान् पटान् प्रधापि, पटो अभिघ्नः, तथा अन्धत्वात् कारणात्
पटो कार्यम् अभिघ्नम् ।

19 And the case is like a piece of cloth And as a
piece of cloth spread out is one with the same rolled in so
is the manifest effect one with the unmanifested cause.

२० । यथा च प्राणादि ।

२० । यथा च प्राणादि (प्राणायामसमानीतामन्येता) मुख्यप्राणात् अन्धम्
(पट १) तथा कारणात् कार्यम् अन्धम् ।

20 And like the Prana and the rest And as Prāna
and the rest (prāna apāna samāna udāna and vyāna)
are one with the chief Prāna (Pra 3) so is the effect one
with the cause.

२१ । इतरव्यपदेशाचिताकारणादिदोषमसि ।

२१ । पूर्वपक्ष — इतरव्यपदेशात् इतरान् जीवन् ब्रह्मात्मकत्वात् इतरस्य वा
इदस्य जीवात्मकत्वमनात् इतिाकारादिदोषमसि चात्मनो जन्म-मरण-वन्धनादि
परितोषात् प्रसज्येत । अथ यस्यास्य स्य इदम् ।

21 The one being called the other the fault of doing
harm and such other things would attach to the self The
Pārvaṣakṣha says —As in the theory of Brahman as the
Cause, the one is said to be the other—the Individual called

Brahman or Brahman called the individual, the fault of doing harm and such other things attaches to the Self, that is it becomes liable to the charge of doing such harm to itself as that of birth, death and bondage So this theory is unreasonable

૨૨ । અધિકં તુ મેદનિર્દેશાત્ ।

૨૨ । ‘તુ’-શબ્દ પૂર્વપક્ષ વ્યાવર્તયતિ । બ્રહ્મ જીવાત્ ‘અધિકમ્’, ‘મેદનિર્દેશાત્’ યત “આત્મા વા અરે દ્રષ્ટવ્ય” (બૃહ૦ ૨।૪।૫) इति एवञ्जातीयका कर्तृकार्म्यादिमेद-
निर्देश ब्रह्म जीवात् अधिकम् इति दर्शयति ।

22 But Brahman is greater than the individual, on account of the declaration of difference The word ‘but’ sets aside the *pūrvapaksha* Brahman is greater than the individual, on account of the declaration of difference, for texts like “The Self, my dear, is to be seen ” (Br II, 4 5) declare that the individual and the Universal are distinguished as subject and object, and thus show that the latter is greater than the former

૨૩ । અશ્માદિવચ્ચ તદ્ગુપપત્તિઃ ।

૨૩ । યથા અશ્મના પ્રક્ષરાણા કેચિત્ મહાર્હા મણય, અન્યે મધ્યમવીર્યા, અન્યે ચ પ્રહીણા યાષાણા इति अनेकविध वैचित्र्य दृश्यते, यथा च बीजाना बहुविध पत्र-पुष्प-फल-
गन्ध-रसादि-वैचित्र्यम् उपलभ्यते, तथा एकस्य अपि ब्रह्मण जीव-प्राज्ञ-वृथक्त्वं कार्य-
वैचित्र्यं च उपपद्यते, इति अत ‘तद्गुपपत्ति’ पर-कल्पित-दोष न उपपद्यते ।

23 The case being analogous to stones and such

other things the objection is unreasonable. As among stones a great variety is marked—some being precious gems, some of medium value and others very inferior,—and as from seeds a great variety of leaves, fruits, flowers, perfumes and juices is seen to come out, so it is possible for different kinds of effect, such as individual selves and the Supreme Self to be in the same Brahman. Therefore the objection urged by our opponent is not reasonable.

२४ । उपमहासदगनावेति चेन्न सीरयहि ।

ସହ । ଉପରୋକ୍ତ ଶ୍ରୀମତୀଙ୍କୁ କୃତଜ୍ଞତାଜ୍ଞାପିତା ଦର୍ଶାଉଅଛି । ଯେ ଯାହାଙ୍କ ସାହାଯ୍ୟ ଗ୍ରହଣ
କରି ନିଜ ଦୀନାବସ୍ଥାକୁ ଉଦ୍ଧାର କରିବା ପାଇଁ ଶ୍ରୀମତୀଙ୍କୁ ଯାହା ଧନ ଶ୍ରମ ଓ ଶ୍ରୀମତୀଙ୍କୁ ଯେ
କିଛି ଧନ ଶ୍ରମ ଦେଇ ନିଜ ଦୀନାବସ୍ଥାକୁ ଉଦ୍ଧାର କରିବା ପାଇଁ ଶ୍ରୀମତୀଙ୍କୁ ଯାହା ଧନ ଶ୍ରମ ଓ ଶ୍ରୀମତୀଙ୍କୁ ଯାହା

24 *If it be said No for the adoption of means is seen then we say No for the case is analogous to that of milk* If it be said that the creation of the world by Brahman alone is not possible for we see that potters and other mechanics adopt such means as clay staffs and the like in making pots and such other things, then our reply is No for the case is analogous to that of milk As milk changes into curd so can Brahman create the world out of his own power

२५ । देवादिष्वपि स्त्रीके ।

१३ । यथा हि लोके ईशा पितर आरय इति एवमाद्य अभिधानमात्रेण व्यत-
 एव धामादानां नि रथाहीनि च निश्चिन्ता उपपद्यन्ते, एवं ब्रह्म अपि व्यतः एव जगत्
 स्रजति ।

25 *And the case is similar to that of gods and such other beings. As we see in the world that the gods, the manes, the sages and such other beings make palaces, chariots &c unaided and simply by the power of their meditation, so is it possible for Brahman also to create the world merely by his own power*

२६ । कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयवत्व-शब्दकोपो वा ।

२६ । पूर्वपक्षसूत्रमेतत् । निरवयव-ब्रह्मकारणवादे 'कृत्स्नप्रसक्ति' कृत्स्नस्य न सग्रस्य ब्रह्मस्य काव्यरूपेण परिणाम प्राप्नोति । यदि ब्रह्म पृथिव्यादिवत् सावयवम् अभविष्यत्, तत अस्य एकदेशः पृथगन्यत, एकदेशः च अवस्थान्यत । निरवयव तु ब्रह्म क्षुतिभ्यः अवगम्यते । अतः एकदेशपरिणामासम्भवात् कृत्स्नपरिणामप्रसक्तौ सत्या मूलोर्ध्वदः प्रसज्येत । अथ एतद्विपरिहाराय सावयवम् एव ब्रह्म अभ्यपगम्येत, तथा अपि 'निरवयवत्व-शब्दकोप' ब्रह्मस्य निरवयवत्व-प्रतिपादक-शब्दानां कोप आनर्थक्यं स्यात् ।

26 *Pūrvapakṣa — Either the whole of Brahman must be conceived as changed into the world or the texts declaring his incorporeality must be regarded as meaningless* If the incorporeal Brahman be regarded as the cause of the world, the whole of Brahman must be conceived as changed into the effect, that is the world. If Brahman were corporeal like the earth and such other things, one part of him might be conceived as changed and the other as remaining unchanged. But Brahman is known from the scriptures as incorporeal. So, it being impossible that a part of him is changed, the whole must be conceived as changed, the consequence being that the very roots of all things must be conceived as lost. If, to avoid this objectionable conclusion,

Brahman be conceived as corporeal the texts declaring his incorporeality must be regarded as meaningless

२७। अतिशु गण्डभूमत्वात् ।

२०। 'युष्मन्नेन पूर्वपक्षे परिहरति। न तावत्तत्त्वमसि क्वचित्। कुतः ?
—'सुतः। यथा एव हि ब्रह्मणो जगदुत्पत्तिं श्रुत्वा एव विष्णोर्गतिरेवैव अपि
ब्रह्मणो भवपात्रं श्रुतं। 'युष्मन्तुत्पत्तिं' श्रुत्वा श्रुत्वा भवपात्रं हि ब्रह्म। ब्रह्मणो
जगदुत्पत्तिं अपि ब्रह्मणो प्रतिपादयति।—यत्तत्त्वमसि निरूपयतां च। तदाहि—
तदीजति तत्र गतिं तद्वि तद्विनिश्चि।

सद्व्यवस्था सुखस्य साधु भवत्यस्य वाच्यता । (इत्यादि १)

अष्टिपदैर्वा भवन् रविष्टा

इयं इयं प्रतिरूपं वसुध ।

ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨਾ: ਸ਼੍ਰੀਮਤੀ ਜਗਜੀਤ ਕੌਰ

कर्म कर्म भक्तिकपी बाँकट ॥ (पृष्ठ १११८)

27 But it is not so on account of scriptural texts and because the scriptures are the source. But sets aside the *purvapaksha*. The whole of Brahman is not changed into the world. How is this known?—From the scriptures. As they teach that Brahman created the world so do they teach that he exists without being changed. As the scriptures are the source—the source of the knowledge of Brahman. And the scriptures teach both that Brahman is not wholly changed into the world and that he is incorporeal. For instance, It moves and it moves not. It is far and it is near. It is in all this, and it is out of all this. (Ist 5) 'As the one fire, entering the world, takes the

form of each object it burns, so the one Inner Self of all creatures takes the form of each object and is also beyond all objects " (*Katha* 11. 2 9)

२८ । आत्मनि चैवं विचित्राश्च हि ।

२८ । अपि च न एव अत्र विवर्तितस्य कथम् एकस्मिन् ब्रह्मणि अनेकाकाराः सृष्टिः स्यात्, यतः 'आत्मनि' अपि एकस्मिन् स्वप्नदृष्टि 'विचित्रा' अनेकाकाराः सृष्टयः पश्यन्ते, "न तत्र रथा न रथयोगा न पत्न्यानी भवन्त्याय रथान् रथयोगान् पथं रजने" (बृह० ४।३।१०) इत्यादिना ।

28 *For in the self too various such creations are seen* And it must not be objected in this matter how in the same Brahman various kinds of creation are possible, for in the same self, in its dreaming state, various such creations are spoken of in texts like, "There are no chariots, no chariot-drawers, no roads in it, but the self creates chariots, chariot-drawers and roads " (*Br* 1v. 3 9)

२९ । स्वप्नदोषाच्च ।

२९ । परेषाम् अपि एष समान स्वप्ने दोषः । प्रधानवादिनः अपि निरवयवम् अपरिच्छिन्नं शब्दादिहीनं प्रधानं सावयवस्य परिच्छिन्नस्य शब्दादिमतं कार्यस्य कारणम् इति स्वप्नः । तत्र अपि कृतज्ञप्रसक्तिः निरवयवत्वात् प्रधानस्य प्राप्नोति निरवयवत्व-कोपः वा ।

29 *And because of objections to the opponent's own view* The same objection may be urged against the view

of our opponents. They the Sāṅkhyas, also teach that the incorporeal unlimited Pradhāna, devoid of sound and other qualities, is the cause of an effect that is the world which is corporeal limited and endowed with sound and other qualities. To this view also the objection applies that the Pradhāna, because it is incorporeal is wholly changed into its effects, or that the doctrine of its incorporeality must be set aside.

३० । अश्वपेता च दर्शनात् ।

१ । इतश्च ब्रह्मणा प्रपञ्चयुक्तं उत्पत्त्यर्थं यत् सा परा ईशता अश्वपेता सर्व-
शक्तियुक्ता इति दम्बमिति श्रुतिः । तदपि "सर्वशक्तो सर्वज्ञान सर्वशक्तः सर्वशक्तः
सर्वसिद्धमभ्यासवाञ्छनस्तत् (क ११४११) "यः सर्वज्ञः सर्वविद्यमानमर्थ-
तपः" (सु १११८) "एतस्य वा चक्षुष्यं श्रोत्रं नासि कर्णाश्चक्षुःश्रोत्रं विदुः
तिष्ठतः" (उ ११८) इत्याद्याः ।

30 And the Supreme Deity is endowed with all powers for it is seen. And the creation of the world by Brahman is reasonable also for this that scripture teaches that the Supreme Deity is endowed with all powers. For instance, Having all actions, having all desires having all odours, having all tastes, pervading all this, without speech without partiality " (Ch iii 14 2.) Who is all knowing all perceiving whose austerity (or meditation) consists in knowledge (Mund i 1 9) Under the control of this Immutable Being O Gārgi the sun and the moon exist upheld. (Br iii 8. 9)

३१ । विकारणत्वान्नेति चेत् तदुक्तम् ।

३१ । 'विकारणत्वात्' परदेवताया निर्गुणत्वात् 'न इति चेत्' न सा काश्याय प्रभवेत् इति यदि भाशङ्केत, तदा यत् एव वक्तव्य 'तत् उक्तम्' पश्चात् एव एकादशतमसूत्रे, परं ब्रह्म न तर्काविगोच्यम् इति । तयोच च शास्त्र, —

“अपाणिपादौ जघनौ गृहीता

पश्यत्यचक्षुः स श्रणीत्यकर्णम् ।” (श्वेत० ३।१८)

इति विकारणस्यासि ब्रह्मण्य सर्वभाभर्थयोग दर्शयति ।

31 *If it be said 'No, because Brahman has no organs,' then we say we have already answered that objection. If it be objected that as the Supreme Deity has no organs he is unable to act, then we say that we have already said in our eleventh aphorism what has to be said on the matter. The Supreme Brahman is not comprehensible by reasoning. And texts like the following speak of Brahman as capable, even though without organs, of doing everything,—“He is without hands or feet, yet he walks and handles, he sees without eyes and hears without ears” (Svet 111 19)*

३२ । न प्रयोजनवत्त्वात् ।

३२ । पूर्वपक्ष, — 'न' परमात्मा जगत् रचितवान्, प्रवृत्ते 'प्रयोजनवत्त्वात्' । न हि परित्यक्त्य परमात्मनः प्रयोजनाभावात् प्रवृत्तिः सम्भवति ।

32 *Pūrvapakṣa, No, because action requires motive. The Supreme Self did not create the world, for action*

requires a motive. As the Supreme Self is self-satisfied and has no motive it is not possible for him to act.

३३ । लोकावसु लीलाकैवल्यम् ।

३३ । 'तु शब्देन चापि न परिहृतिः । यदा भावे न अपि चानवगम्य रात्रि
स्वतिरिक्तं निश्चितं प्रदीपनम् । अनभिमतस्य क्षेत्रं लीलाकथा प्रकृत्य लीलादिदृष्टि
भवन्ति एवम् ईश्वरस्य अपि जनयेत्युक्तिं प्रमाणान्तरं समावात् एव क्षेत्रं लीला
कथा प्रकृतिः भविष्यति ।

33 *But creation is only sport as in the world*
But sets aside the objection. As in the world a king
whose desires are satisfied does certain deeds without
wishing to gain some end but only for the sake of sport
or amusement so God also may be conceived as acting not
out of any need but simply out of his own nature as a
matter of sport.

३४ । वैषम्यनैर्दृष्ट्यै न सापेक्षत्वात् तथाहि दर्शयति ।

३४ । जयन्तं मुक्तं चोदितं स्वप्नम् । तत्प्राप्तोदितं भवन्त्यम् । दूरतः च 'न
ईश्वरस्य प्रकृत्यै । सापेक्षत्वात् । इति चोदितं स्वप्नमात्रादिना । प्राप्तमपि चावन्ती
चपेक्षते । 'हि इति चोदितं तथा च न सापेक्षत्वं दर्शयति ।

34 *Differences and cruelty are not to be ascribed*
to him on account of dependence as scripture shows
The differences of pleasures, pains &c. in the world and
even their cause, cruelty are not to be ascribed to God. On
account of dependence,—for God's creation depends on

the good or bad deeds done in their past incarnations by the creatures to be made For scripture speaks of this dependence

३५ । न कर्माविभागादिति चेन्नाऽनादित्वात् ।

३५ । प्राक् सृष्टे 'अविभागात्' विभागस्य अभावात् न' नास्ति तत् 'कर्म' यदपेक्ष्य विषमा सृष्टिः स्यात्, 'इति चेन् न' न युक्तम् एतत् 'अनादित्वात्' यतः ससारः अनादिः ५५ ।

35 If it be said, 'There is no deed on account of absence of distinction', then we say 'No, on account of there being no beginning' If it be objected that as there was no distinction before creation, there could then be no deed on which differences in creation might depend, then the reply is that this objection is not reasonable on account of the absence of beginning, as creation has no absolute beginning

३६ । उपपद्यते चाप्युपलभ्यते च ।

३६ । ससारस्य अनादित्वम् 'उपपद्यते' युक्त्या सिध्यति, 'अपि च' 'उपलभ्यते' श्रुतिस्मृत्यो दृश्यते ।

36. It is proved and seen That creation has no beginning is proved by reasoning and is seen from *Sruti* and *Smriti*

३० । सर्वधर्मोपपत्तेय ।

३० । इत्यत्र ब्रह्मचार्यवादं युक्तं एव यस्मात् सर्वधर्मो ब्रह्मणि सन् सर्व-
सम्यक्त्व-सर्वशक्तिमत्ताय उपपद्यते ।

37 *And as all causal characteristics are found in Brahman* For this reason also is the theory of Brahman as the cause of the world reasonable that in him are to be found all the characteristics of a true cause namely omniscience omnipotence and the like.

अविरोध-नाम-द्वितीयाध्याये

द्वितीयः पादः नास्त्य-वैशेषिक-बौद्धादि-सत्त्वखण्डनम्

-

१। रचनानुपपत्तेश्च नानुमानम् ।

१। अपि 'च' 'नानुमानम्' न अचेतनं जगत्कारणम् अनुमतम् भवति । कुत ?
'रचनानुपपत्ते' यत तत्कर्तृत्वे रचनाप्रयोगानुपपत्त्यव-विन्यास न उपपद्यते ।

1 And an unconscious cause is not to be inferred, for orderly arrangement is impossible for it. And further, an unconscious cause of the world is not to be inferred, for under its agency the arrangement of parts according to needs is not possible

२। प्रवृत्तेश्च ।

२। अचेतन-कारणस्य 'प्रवृत्ते' अनुपपत्ते च न तादृशं कारणम् अनुमातव्यम् ।

2 And on account of activity And as it is not possible for an unconscious cause to act, such a cause should not be inferred

३। पयोऽन्वपचेत् तत्रापि ।

३। 'चेत्' यदि एवम् उच्यते,—यदा चीरम् अचेतनं स्वभावेन एव व्यसविषये

प्रकृतं दद्यात् न जन्मं चरितं न मारुत एव श्रीकृष्णायाम् अदन्तं एवं प्रमाणम् अपि
 चरितं न मारुत एव पदार्थविद्वद्भिः प्रकृतियत इति । न एतन् माधु उच्यते एत
 त् एव अपि पदोऽङ्गुली च चेतनाभिहितम् । एव दर्शितं च सुमिमीमहे ।

3 *If it be said that it acts like milk and water then we say—even there (consciousness is necessary) If it be said—as milk though unconscious naturally acts in nursing the calf as also water though unconscious naturally flows for the good of the world so Pradhāna too may be supposed as acting for the good of man,—then we must say that such argumentation is not valid for in these cases also we may infer that milk and water act under conscious guidance*

४ । व्यतिरेकानवस्थितेयामपेक्षत्वात् ।

४ । माया चरितं प्रधानं चात्मनोऽव्यतिरेकेण न अवतिष्ठति । पुरुषस्य
 उत्तमोक्तं—न प्रकृतश्च न निवक्तव्यः । एतत् प्रधानम् अपेक्षकम् । अपेक्षकत्वात्
 च कदाचित् प्रधानं भवेत् । आकारिणं परिमत्तं, कदाचित् न परिमत्तं इति एतन्
 अपुनम् ।

4 *As Pradhāna has nothing beyond it and as it depends on nothing (it cannot be cause) The Pradhāna imagined by the Sāṅkhyas can exist without any external support Their Puruṣha is indifferent he neither impels nor restrains. Pradhāna therefore is not dependent on anything As its activity depends on nothing it is not reasonable to think that it sometimes changes into the forms of *maṭat* and other things and sometimes does not so change*

५ । अन्यत्वभावाच्च न तृणादिवत् ।

५ । यथा तृणपादवीटकादि निमित्तान्तर-निर्गमेष स्वभावात् एव चीराद्याकारो परिणमते, एव प्रधानम् अपि सहजाद्याकारिणं परिणम्यते, इति न वक्तव्यं, यत् शरीर-सम्बन्धात् अन्यत् तृणादि न चीरीभवत् । वेगो एव प्रयुक्तो तृणादि चीरीभवति ।

5 *The case is not similar to the turning of grass &c into milk, for they do not so turn elsewhere (than in animals)* It must not be said that as grass, leaves, water &c naturally turn into the forms of milk and other things independently of other causes, so Pradhāna too may be supposed to change into the forms of *mahat* &c, for it is only in relation to organisms and not elsewhere that grass and such other things become milk. It is only when taken by a cow that they take that form

६ । अभ्युपगमिष्यार्थाभावात् ।

६ । यद्यपि स्वाभाविकम् एव प्रधानस्य प्रवृत्तिम् अभ्युपगम्येति तथापि दोष अनुपपद्येत एव । कुत ?—‘अर्थाभावात्’ यथा एव प्रधानं सहकारि किञ्चित् न अपेक्षते, एव प्रयोजनम् अपि किञ्चित् न अपेक्षिष्यते इति, अतः प्रधानम् पुरुषस्य भवं सावधितुं प्रवर्तते, इति इयं प्रतिज्ञा लीयते ।

6 *Even if spontaneous activity were admitted (the doctrine would be objectionable) on account of the absence of a purpose* Even if we were to admit that the Pradhāna can act spontaneously, yet the Sāṅkhya doctrine would be objectionable. How? On account of the absence of a purpose. As the Pradhāna is independent of

a helper or co agent, so must it be supposed to have no reference to a purpose and therefore the doctrine that it acts in order to effect the good of man must be pronounced untenable.

८। पुरुषागमवदिति चेत् तथापि ।

[illegible]

7 *If the case were considered similar to that of a man or of a stone even then (the doctrine would be open to objection) — It may be sought to re establish the Sankhya doctrine by citing parallel instances like the following — As a lame man, having the power of seeing but without that of moving mounts upon another man having the power of moving but without that of seeing and makes him move or as a magnetic stone though itself unmoving yet moves iron so may the Purusha be supposed as making the Pradhāna act. To this we reply Even this does not make the doctrine free from objection For this supposes the Pradhāna to be active by itself and denies that it is the Pnrusha that makes it act Besides, how can the*

indifferent Purusha make the Pradhāna act? Even a lame man makes a blind man move by means of his words and such other things. But the Purusha, inactive and devoid of *gunas*, cannot put forth any activity. And it cannot be said that like the magnet it induces activity by mere proximity, for if the proximity of the Purusha were supposed constant, the Pradhāna would have to be considered as constantly active.

८ । अङ्गित्वानुपपत्तेश्च ।

८ । सत्त्वगणनसाम् अन्योन्यगुण-प्रधानभावम् परस्परं प्रति 'प्रहङ्गि'भावम् उपपद्यते । नान्येन स्वरूपसातेन यत् अवस्थानम् सा प्रधानावस्था । तस्याम् अवस्थायाम् गुणानां स्वरूपनाशसंभवात् 'अद्वित्वं परस्परं' प्रति संभकारित्व 'न उपपद्यते' । 'अङ्गित्वस्य अनुपपत्तेः च' प्रधानस्य प्रवृत्तिः न अवकल्प्यते ।

8 (*It is objectionable*) because the mutual relation of the *gunas* as principal and subordinate is impossible.

The state of Pradhāna means that in which the *gunas* give up the mutual relation of principal and subordinate and exist in equipoise in their respective natures. In that state it is not possible for the *gunas* to be principal and subordinate to one another, that is, to help one another, for in that case their respective natures would be destroyed. And because the mutual relation of principal and subordinate is impossible, therefore it is unreasonable to think that the Pradhāna can act.

९ । अन्यथानुमितौ च प्रशक्तिवियोगात् ।

९ । 'अन्यथा अनुमितौ च' यथा यथा कार्योत्पाद उपपद्यते तथा तथा गुण-

ସଦୃଶମ୍ବଦ୍ଧାଦିଃ ସଂସାରଃ । ସଦୃଶମ୍ବଦ୍ଧାଦିଃ ସଂସାରଃ । ସଦୃଶମ୍ବଦ୍ଧାଦିଃ ସଂସାରଃ ।
 ୧୮ ସଦୃଶମ୍ବଦ୍ଧାଦିଃ ସଂସାରଃ । ସଦୃଶମ୍ବଦ୍ଧାଦିଃ ସଂସାରଃ । ସଦୃଶମ୍ବଦ୍ଧାଦିଃ ସଂସାରଃ ।
 ଶୂନ୍ୟଃ ସଂସାରଃ ।

୨. Even on another supposition (the objections remain in force on a count of the *Pradhāna* being devoid of the power of knowing — Even if another supposition be made if the nature of the *gunas* be supposed so as to make action possible — if it be supposed that even in the state of equilibrium the *gunas* remain capable of being unequal to it (being superior or inferior to) one another — the objections arising from such arguments as the impossibility of an eternal cause producing an orderly arrangement would remain as before.

୧୦ । ବିମତିପିପାସାମୟମ୍ ।

୧ । ପାଣିପିପାସା ସଂସାରମ୍ । ସଂସାରମ୍ — ଶବ୍ଦମ୍ । ଶବ୍ଦମ୍ । ଶବ୍ଦମ୍ ।
 ଶାନ୍ତିଃ ଶବ୍ଦମ୍ । ଶାନ୍ତିଃ ଶବ୍ଦମ୍ । ଶାନ୍ତିଃ ଶବ୍ଦମ୍ ।
 ୨୩ । ୨ । ଶାନ୍ତିଃ ଶବ୍ଦମ୍ । ଶାନ୍ତିଃ ଶବ୍ଦମ୍ । ଶାନ୍ତିଃ ଶବ୍ଦମ୍ ।
 ଶାନ୍ତିଃ ଶବ୍ଦମ୍ । ଶାନ୍ତିଃ ଶବ୍ଦମ୍ । ଶାନ୍ତିଃ ଶବ୍ଦମ୍ ।
 ଶାନ୍ତିଃ ଶବ୍ଦମ୍ । ଶାନ୍ତିଃ ଶବ୍ଦମ୍ । ଶାନ୍ତିଃ ଶବ୍ଦମ୍ ।

10. And the *Sāṅkhya* doctrine is conflicting on account of its contradictions. And the *Sāṅkhya* doctrines are mutually contradictory. Sometimes they say there are seven senses, sometimes eleven. Sometimes it is taught that the *tanmātras* or elementary substances proceed from the *mahat* and sometimes from *ahankāra* or egoity. Some

times they speak of three *antahkaranas* or internal organs, and sometimes of one Besides, it is well-known that the doctrine is in conflict with the *Śruti*, which teaches that God is the cause of the world, and with the *Smṛiti* that follows it For this reason also the Sankhya system is conflicting

११ । महद्दीर्घवद्वा ऋक्षपरिमण्डलाभ्याम् ।

११ । अथ वैशेषिकानाम् अभ्युपगम — कारणद्रव्यसमवायिन गुणा, कार्यद्रव्ये समानजातीय गुणान्तरम् आरभन्ते, युक्तेभ्य तन्तुभ्य युक्तस्य पटस्य प्रसवदर्शनात्, तद्वि-
पर्ययादर्शनात् च । तच्चात् चेतनस्य ब्रह्मण्य जगत्कारणत्वे अभ्युपगम्यमाने कार्ये अपि
जगति चेतनं समवेद्यात्, तद्वद्दर्शनात् तु न चेतनं ब्रह्म जगत्कारणं भवितुम् अर्हति
इति । इमम् अभ्युपगमं तदीयथा एव प्रक्रियया व्यभिचारयति । यथा परमाणौ
परिमण्डलात् परिमाणात् सत, अणु ऋक्षश्च द्रव्यकं जायते, महद्दीर्घश्च त्र्यणुकादि, न
परिमण्डल, यथा वा द्रव्यकात् अणौ ऋक्षात् च सत महद्दीर्घश्च त्र्यणुक जायते, न अणु,
न उत ऋक्ष, एव चेतनात् ब्रह्मण्य अचेतनं जगत् जनियते ।

11 *The origin of the world from Brahman is quite as justifiable as the origin of the great from the minute and of the long from the spherical atom* This is the argument of the Vaiseshikas "Qualities inherent in a causal substance give rise to other but *similar* qualities in the substance that constitutes its effect For instance, we observe that from white threads white cloth is produced, and never the contrary Hence, if one assumes the intelligent Brahman to be the cause of the world, one should expect to find intelligence also in the effect, viz the world But as this is not the case, the intelligent Brahman cannot

be the cause of the world" This argument the Sūtra kārta refutes taking his stand on the Vaiśeṣhikas own ground. Just as from atoms that are spherical and minute binary compounds, minute and short as well as ternary compounds big and long are produced none of which are however spherical and just as from binary compound which are minute and short ternary compounds are produced which are big and long not minute and short so from Brahman which is intelligent may be produced the world which is non intelligent

१२। उभयथापि न कस्मात्तदभावात् ।

११। इदमपि परमा वा चरत् निराकरोति । अ वा वाद इत्येव नमुक्तिरिति ।
 पट्टादीनि हि जीवे कारवशात् इत्यान भ्यानुदत्त संदीप्तकद्रुत तन्मन्त्रिण इत्येव
 चारवमात्रानि दृष्टानि । तद्वशात्तत्र चारवृत्तिर्न ॥१५॥ वातुदत्त एव संदीप्त
 कद्रुत तं हि इमे चारवम् इति स्थितिः । अ वा चरम् अथवाचर्यवशिष्टम् इत्येव
 निवर्तते अ चरकवपयनदत्त परमाणुः । अथ च इदं विविक्तमुद्रादि नमुत्त मा पर
 वाचवपयनम् आत्मानम् । अ वा चकारवत्त चार्येण भवितव्यम् इति अतः प नापन
 कद्रुत कारवम् इति अवादाभिप्रायः । तत्र इत्येव चमिथीयत — विमायावप्याना
 तावत् अथ ना संदीप्तः चारवपयनम् अथवाचर्यवशिष्टम् अथवाचर्यवशिष्टम् अथवाचर्यवशिष्टम्
 कद्रुत अ वाचवपयनम् निमित्तं किम् अपि अथवाचर्यवशिष्टम् । अथ अदृष्टम् आद्यम् अथवाचर्यवशिष्टम्
 निमित्तम् इति उच्येत तन् पुनः आद्यवपयनम् वा अथवाचर्यवशिष्टम् अथवाचर्यवशिष्टम् वा । उभयथा
 अपि न च दृष्टनिमित्तं अथवाचर्यवशिष्टम् अथवाचर्यवशिष्टम् अथवाचर्यवशिष्टम् । अथवाचर्यवशिष्टम्
 निमित्तम् अथवाचर्यवशिष्टम् अथवाचर्यवशिष्टम् अथवाचर्यवशिष्टम् । अथवाचर्यवशिष्टम्
 न अथवाचर्यवशिष्टम् । अथवाचर्यवशिष्टम् अथवाचर्यवशिष्टम् अथवाचर्यवशिष्टम् । अथवाचर्यवशिष्टम्
 अथवाचर्यवशिष्टम् अथवाचर्यवशिष्टम् अथवाचर्यवशिष्टम् । अथवाचर्यवशिष्टम्

12 *The action of atoms is not possible in either of the two cases viz whether adrishta inheres in the self or in the atom Hence follows the absence of that (that is creation and pralaya)* The Sutrakāra now proceeds to refute the doctrine of atoms being the cause of the world. This doctrine arises in the following manner — Substances which consist of parts, such as pieces of cloth, etc, are seen in the world to originate from co-essential substances as threads, etc, in a state of combination From this may be drawn the general conclusion that *all* substances which are wholes consisting of parts originate from co-essential substances in a state of combination. And, the particular substance at which this distinction of whole and part comes to a termination, and which sets a limit to the division of things into smaller constituent parts, is the atom Now, the whole universe, with mountains, oceans, etc, is composed of parts, and being formed of parts, it has a beginning and an end And there can be no effect without a cause Therefore, the atoms are the cause of the universe This, in substance, is Kanāda's doctrine Against the above doctrine the following is asserted by the Sutrakāra —It must be admitted that atoms, when in a state of isolation, depend on action for their combination, for we perceive that the combination of threads, etc, is brought about by action Action being an effect, a cause to bring it about must be assumed If, now, the unseen principle (adrishta) is assumed to be the cause of the original motion in the atoms, we answer This unseen principle may inhere either in the self or in the atom But, in both cases, it is equally impossible for the unseen principle to be the cause of motion in the atoms,

for it is non intelligent. Hence as there is no cause of action the primeval motion in the atoms cannot commence. As there is no action the combination of atoms which depends on action cannot arise. As there is no combination the effects which depend on combination e. g., the formation of binary atomic compounds, etc. cannot take place. Thus, the doctrine that the atoms are the cause of the world is inadmissible.

१३। समवायाम्पगमाच्च साम्यादनवस्थिते ।

११। मनसाशब्दमनात् साध्यात् चान्धा साधुम् चान्धमात्रम् चान्धमिष्टम्
 यदस्यान् चान्धा मनसि इति चान्धपदान्तरादिन। न च एवम् चान्धपदान्ता
 चान्धा चान्ध मनसि इति शब्देन। अतः १—साध्यात् चान्धमिति यदा एव दि
 चान्धस्यान् चान्धमिष्टं मन् साधुम् समवायचयन संवयेन ताभ्यां संवयेत एव समवाय
 चान्धि समवायिभ्यां चान्धमिष्टं मन् समवायचयन एव संवयेन समवायिभि संवयेत
 चान्धमि साध्यात्। अतः चान्धमिष्टं चान्धा संवयेन चान्धमित्येव इति समवाय
 एव समवायित।

13 And because the admission of Samavāya (as a separate existence) leads by parity of reasoning to a regressus ad infinitum By the assumption of Samavāya as a separate existence Kaṇāda affirms that a binary atomic compound composed of two atoms, though absolutely different from the two atoms, is still connected with them by the relation of Samavāya (i.e., an inseparable and constant relation or relation of inherence) But it is impossible to support the doctrine of atomic causation by making that assumption Why so? Because parity of

reasoning would lead to a regressus ad infinitum For, just as a binary compound, though absolutely different from the two constituent atoms, is connected with them by Kanâda by means of a relation of Samavâya, so the relation of samavâya itself, being absolutely different from the things to be connected, would require a second relation of samavâya to connect it with them, 'absolute difference' being a common characteristic of both the cases For the connection of the second, third, etc., relations of samavâya, further such relations would have to be assumed, and so on, involving a regressus ad infinitum.

૧૪ । નિત્યમેવ ચ ભાવાત્ ।

૧૫ । અપિ ચ અથ્થ પ્રવૃત્તિસ્વભાવા વા નિવૃત્તિસ્વભાવા વા ઉભયસ્વભાવા વા અનુભયસ્વભાવા વા અભ્યુપગમ્યેરન્ ગત્યન્તરાભાવાત્ । ચતુર્થા અપિ ન ઉપપદ્યતે । પ્રવૃત્તિસ્વભાવલે 'નિત્યમ્ એવ' પ્રવૃત્તે 'ભાવાત્' પ્રલયાભાવપ્રસક્તઃ । નિવૃત્તિસ્વભાવલે અપિ નિત્યમેવ નિવૃત્ત ભાવાત્ સર્ગાભાવપ્રસક્તઃ । ઉભયસ્વભાવલે ચ વિરોધાત્ અસમજ્ઞસમ્ । અનુભયસ્વભાવલે તુ નિમિત્તવશાત્ પ્રવૃત્તિનિવૃત્ત્યો અભ્યુપગમ્યમાનયો અદૃષ્ટાદિઃ નિમિત્તસ્થ નિત્યસન્નિધાનાત્ નિત્યપ્રવૃત્તિપ્રસક્તઃ । અતન્ત્રલે અપિ અદૃષ્ટાદિ નિત્યાપ્રવૃત્તિપ્રસક્તઃ । તથાત્ અપિ અનુપપન્ન પરમાશ્ચકારણવાદઃ ।

14 And on account of the permanent existence of activity or non-activity in the atoms Further, consider the question whether the atoms should be assumed to be essentially active (moving), or essentially inactive, or essentially both active and inactive, or essentially neither active nor inactive There can of course be no more alternatives But none of these four alternatives can be supported. If

the atoms are essentially active their activity is permanent and hence *pralaya* becomes impossible. If essentially inactive their inertia is permanent and creation is impossible. Their being essentially both active and inactive is inadmissible, because involving a self-contradiction. If the atoms are essentially neither active nor inactive and if it is assumed that their activity or inactivity is due to some operative cause such as *adrishta* etc., then on account of the permanent proximity of such an operative cause permanent activity in the atoms has to be admitted. And if *adrishta*, etc. are not assumed permanent inactivity in the atoms has to be admitted. On these grounds also the doctrine of atomic causation is to be rejected.

१५ । रूपादिमत्ताय विपर्ययो दग्गतात् ।

१५ । आद्यपयानां इत्याद्याम् अवयवस्य विमल्यमानतां यतो परं विभागो न भवति ते चतुर्विधाः क्वात्मिका परमादयश्चतुर्विधाश्च क्वात्मिका भूतमीति चतुश्च । अथा नित्या च इति यत् वैमर्षिका, अभ्युपगच्छन्ति, स तेषाम् अभ्युपगम निरालम्ब एव । यतो क्वादिमत्तात् परमाच तात् अगल नित्यत्वं विपर्ययो प्रसज्यत । परमाच चतुर्विधा भूतत्वम् अनित्यत्वं च तेषाम् अभिमत विपरीतम् आपद्येति इत्ययम् । कुतः ?— दग्गतात् एव भाषि दृष्टत्वात् । यत् हि भोके क्वादिमत्तात् यत् तत् अकारणपेक्षया व्यूलम् अनित्यं च दृष्टम् । तत् यदा यत् तत्तन् अपेक्ष्य व्यूलम् अनित्यं च भवति, तत्तत् च यत्तत् अपेक्ष्य व्युला अनित्या च भवन्ति, तथा च यत्ती परमाच च क्वात्मिका ते अभ्युपगच्छन्ति, तस्यात् ते यदि कारणावन्ता तदपेक्षया व्युला अनित्या च प्राप्नुवन्ति ।

15 And from the atoms having colour etc (as held by the *Vaisheshikas*) the opposite conclusion to theirs

follows , as it is thus observed The Vaiseshikas assume that when substances composed of parts are continuously divided and sub-divided into parts, the limit beyond which such sub-division cannot go is constituted by the atoms, which are eternal, and which, being themselves of four different classes (corresponding to the four elements), and possessed of the qualities of colour, etc , are the origins of the whole material universe, which too, is composed of four different elements, and is possessed of the qualities of colour, etc This assumption is groundless, as from the circumstance of the atoms possessing colour and other qualities, the opposite of their minuteness and permanency would follow , i e , it would follow that compared with the ultimate cause, they are themselves gross and non-permanent, which is a conclusion opposite to what the Vaiseshikas intend to establish Why so ? Because it is observed that whatever objects in this world are possessed of colour and other qualities, are, compared with their causes, gross and non-permanent A piece of cloth, for instance, is gross and non-permanent compared with its threads, and the threads again are gross and non-permanent compared with their filaments Now, the atoms are admitted by the Vaiseshikas to be possessed of colour, etc , Therefore, they too must have causes, compared with which they are gross and non permanent

१६ । उभयथा च दोषात् ।

१६ । गन्ध-रस-रूप-स्पर्श-गुणा स्थूला पृथिवी रूप-रस-स्पर्श-गुणा सूक्ष्मा आप,
रूप-स्पर्श-गुणा सूक्ष्मा तेज , स्पर्श-गुणा सूक्ष्मतम वायु , इति एवम् एतानि चत्वारि

मृदापि स्यात् सूक्ष्म-गुणानि लोके तत्त्वम् । तद्वत् परमात्मन अपि सूक्ष्म-सूक्ष्म-गुणा
 लभ्येते न वा । उपपत्त्या च क्षेत्रानुपपत्तौ अपरिहाय एव स्यात् । कस्याभागे
 तादृक् सूक्ष्म-सूक्ष्म-गुणानि सूक्ष्मगुणानां मृदापचयात् अपरमात्मन प्रसङ्गः । न च अन्तरि
 अपि मृदापचयं गुणीययम मवति इति स्रवति खाल्येदु मृतेषु गुणीययमे मूर्त्तुपचय
 नभ्यात् । अकस्याभागे तु सूक्ष्म-सूक्ष्म-गुणानि परमात्मनोऽपि स्रवति यदि तादृक् सम्य
 एककमुच्यते एव लभ्येते ततः तत्रसि गमः । उपपत्तिः न स्यात् अप्सु उपपत्तिर्मा
 त्रिभ्यः च एत-इत्य-स्पर्शानां का वगुपपूर्वकत्वात् कार्य-कारणम् । अथ सम्य
 कगुणेषु, एव लभ्येते ततः अप्सु अपि गमस्य उपपत्तिः स्यात् तत्रसि गम
 वसता वायी च मन्त्रव्य-मानम् । न च एवं दृश्यते । तस्यात् अपि अनुपपत्तौ
 परमात्मनोऽपि स्रवति ।

16 *And as difficulties arise in both cases* Earth has the qualities of smell taste colour and touch and is gross. Water has the qualities of colour taste and touch and is fine. Fire has the qualities of colour and touch and is finer still. Air has the quality of touch only and is the finest of all. Thus, in the world, the four elements are observed to have the qualities of grossness and fineness. Now the question arises whether the atoms constituting the respective elements should or should not be assumed to have the corresponding qualities of grossness and fineness. Either assumption leads to unacceptable consequences. If they are assumed to differ as gross and fine, the grosser atoms, having greater size, will cease to be atoms. That an increase of qualities cannot but be attended with an increase of size, we affirm from our observation of material bodies produced by causes. If on the other hand, we assume, in order to maintain the equality of all atoms, that they do not differ as gross and fine, we may

either suppose that they all have only *one* quality each, in which case we should not perceive touch in fire, nor colour and touch in water, nor taste, colour and touch in earth, since all qualities existing in effects must have, as antecedents, the same qualities in their causes Or, we may suppose all atoms to have *all the four* qualities, in which case we should perceive smell in water, smell and taste in fire, and smell, taste and colour in air, which we never do On these grounds also the doctrine of atomic causation is to be rejected

१७ । अपरिग्रहाच्चाल्यन्तमनपेक्षा ।

१७ । परमाणुकारणवाद न कैश्चिदपि शिष्टं केनचन अपि अग्नेन परिगृहीत, इति अत्यन्तम् एव तस्य 'अनपेक्षा' अनादरं कर्तव्यं वेदवादिभिः ।

17 *And as the doctrine of atomic causation is not accepted by any authoritative persons, it is to be disregarded altogether* The doctrine of atomic causation has not been accepted by any persons of authority in any of its parts It therefore merits entire disregard at the hands of those who take their stand on the Veda

१८ । समुदाय उभयहेतुकेऽपि तदप्राप्तिः ।

१८ । 'अयं बोद्धमन्त-खण्डनम् । वौडा वयं वादिनः भवन्ति । केचित् सर्वज्ञत्ववादिनः, केचित् विज्ञानास्तित्वभाववादिनः, अन्ये पुनः सर्वज्ञत्ववादिनः, इति । अत्र ये सर्वज्ञत्ववादिनः' वाक्यम् आन्तरञ्च वक्ष्ये उपगच्छन्ति भूतं भौतिकं चित्तं चैतज्ज्ञं, तावत् तावत् प्रतिब्रूयते । अत्र भूतं पृथिवी-वातादयः, भौतिकं रूपादयः, चक्षुरादयः च ।

[illegible]

18 *As regards the formation of aggregates even on the Buddhist hypothesis of its two fold origin it cannot be established.* Now we proceed to the refutation of the Buddhist doctrine. The Buddhists have three schools of thought. Some are Realists, some Idealists and some Nihilists. We shall first controvert the Realists who maintain the reality of both external things the elements and their derivatives and internal things mind and things mental. In the external world the elements are earth water etc. and their derivatives are the qualities viz. colour etc. on the one hand and the sense organs viz. the eye etc. on the other. The atoms of the four elements, earth water fire and air are in their essence respectively hard viscid hot and mobile. These when aggregated together constitute the elements,—earth water fire and air. Similarly in the internal world there are the five groups named form perception feeling concept and idea. These when inwardly aggregated together constitute the basis of all personal experience according to the Buddhists. To this we reply thus —The two aggregates, having two different causes, and constituting two different classes, viz.

(1) the aggregate of the elements and of the derivatives of elements, whose cause are the atoms, and (2) the five aggregates caused by the internal groups, are recognised by our opponents. But even if the two classes of aggregates supposed by them to proceed from the above two causes be admitted, the actual formation of aggregates cannot be proved (on the theory of our opponents) Why so? Because the parts constituting the aggregates are devoid of intelligence (and hence unable to combine of their own accord), and also because the Buddhists do not admit any other permanent intelligent being, such as a percipient self or a ruling Lord, who could effect the aggregation of the parts.

१६। इतरेतरप्रत्ययत्वादि चेन्नोत्पत्तिमात्रनिमित्तत्वात् ।

१६। अविद्या, संस्कार, विज्ञानं, नामरूप, प्रलयतन, स्पर्श, वेदना, तृष्णा, उपादानं, भव, जाति, जरा, मरण, शोक, परिवेदना, दुःख, दुर्भनसा च, इति एव जातीयका इतरेतरहेतुका वीहृत्तन्त्रे क्वचित् सच्चिदा विनिर्दिष्टा, क्वचित् प्रपञ्चिता । एवम् अविद्यादि-कालापि अपि परस्पर-निमित्त-नैमित्तिका-भावेन घटीयत्ववत् अनिशम् आवर्तमाने अर्थाचिता उपपन्ना सहति 'इति चेत्, तत् न' । कस्मात् ?—'उत्पत्तिमात्र-निमित्तत्वात्', यत 'इतरेतरप्रत्ययत्वे' अपि अविद्यादीनां पूर्वपूर्वम् उत्पत्तौत्तरस्य उत्पत्ति-मात्रनिमित्तं भवत् भवेत्, न तु संघातोत्पत्तेः किञ्चित् निमित्तं सम्भवति । भोक्तु, अभावात् सहति न सिध्येत् इत्यभिप्रायः ।

19 If (the formation of aggregates be sought to be explained) through the cycles of nescience, idea etc., standing in the relation of mutual causality, we say, 'No, because each link is merely the cause of the origin of the

immediately succeeding link and not of any aggregation—nescience, idea, perception, name and form, the support of the six senses, touch, feeling, desire, activity, birth, species, decay, death, grief, lamentation, pain, mental affliction and the like are spoken of as a chain of mutual causes in the Buddhist system, sometimes cursorily, some times at length. It is the contention of the Buddhists that as the cycles of nescience etc. forming chains of mutual causes and effects, revolve unceasingly like water wheels, therefore the existence of aggregates proved by implication. But this contention we cannot accept. Why so? Because this argument can explain only the origination of the members of the series and nothing more. For even if we admit the theory of mutual causation, each antecedent would merely be the cause of each subsequent member, there would be nothing to stand as the cause of the formation of aggregates. We mean that in the absence of a permanent percipient self it is impossible to establish the formation of aggregates.

२० । उत्तरोत्पादे च पूर्व्यनिरोधात् ।

१ । बोद्धव्यमत्रादिना चयम् चक्षुषदत्त—उत्तराद्यम् चर्चं चययमानि ब्रूयवच निवर्त्यते इति । न च एवम् चक्षुषदत्तता पूर्व्यनिरोधीः चयवी। शृणुयवमानं सत्यस्यिगुं गच्छते । निवर्तमानस्य निवर्तनं वा पूर्व्यचयस्य चयानवसत्तात् उत्तरचय-शृणुयं न चययवति ।

20 As, according to the Buddhists on the origination of the subsequent moment the preceding one ceases to be

causal relation cannot be established The Buddhists who maintain that everything has a momentary existence only, say that when the second moment comes into being, the first ceases to be. On this admission, it is impossible to establish a relation of cause and effect between the antecedent and the consequent moments. The former, which ceases or has ceased to be, and is therefore non-existent, cannot be the cause of the latter.

२१ । असति प्रतिज्ञोपरोधो यौगपद्यमन्यथा ।

२१ । अथ 'असति' एव हेतौ फलोत्पत्तिं ब्रूयात् । 'प्रतिज्ञोपरोध' स्यात् । चतुर्विधान् हेतून् प्रतीत्य चित्तचैता उत्पद्यन्ते इति इयम् प्रतिज्ञा हीयेत । निर्हेतुकाया च उत्पत्तौ अप्रतिबन्धात् सर्वं सर्वत्र उत्पद्येत । अथ उत्तर-क्षणीत्पत्तिं यावत् अवतिष्ठते पूर्वक्षणे इति ब्रूयात्, ततः यौगपद्यं हेतुफलयोः स्यात् । तथा अपि 'प्रतिज्ञोपरोध' स्यात् । "क्षणिका सर्वे सक्तारा" इति इयं प्रतिज्ञा उपरक्ष्येत ।

21 *Non-existence of cause, while the effect takes place involves contradiction of admitted principle, otherwise, simultaneity of cause and effect* Should it now be urged in reply to our last argument, that even in the absence of a cause the effect may arise, there would be the contradiction of an admitted principle. It would mean the abandonment of the principle that mind and things mental originate when in conjunction with four kinds of causes. Moreover, if origination without cause be admitted, there would be nothing to prevent *anything* from originating at *any* place or time. If, on the other hand, it should be said that the antecedent continues until the

consequent has come into being that would imply the simultaneity of cause and effect which also would be the contradiction of an accepted principle viz that all impressions are momentary

२२ । प्रतिसंख्याप्रतिसंख्या निरोधामाप्तिरविच्छेदात् ।

२२ । अपिच वेदान्तिनां ज्ञानवन्ति “बुद्धिराद्यं लभादन्तत् संज्ञतं चचिबन् ।
अथाह—प्रभात् तत्त्वभावात् ‘प्रतिसंख्यानिरोधान्’ अप्रतिसंख्यानिरोधात् आकाशत्
च अन्तत् सर्वं बुद्धिराद्यं बुद्धिमहात्मितम् ‘संज्ञतम्’ अन्तत्त्वम् ‘चचिबन्’ चचिबन्
स्यादि च । भावना बुद्धिपूर्वक विनाश—‘विनाशमिति इति बुद्धे’ कीदृशभावात्
विनाश—प्रतिसंख्यानिरोधं भावते । तद्विपरितः सत विनाश, अप्रतिसंख्यानिरोधः ।
आकाशम् आवरणाभावात् । इदानीं निरोधद्वयं प्रत्याचटे—अप्रतिसंख्या अप्रति
संख्या निरोधयोः अस्मि, अन्तत्त्व न प्रतिसंख्यानिरोधं अप्रतिसंख्यानिरोधस्य सम्भवत्
इत्यत्र । अथाह ?—‘अविच्छेदात्’ भावभावात् अविच्छेदात् न हि कार्यकारण
भावात् निरोधं इच्छते इत्यत्र ।

22. The two Buddhistic doctrines of cessation dependent on and cessation independent of acts of the mind are alike untenable there being no real interruption Besides, the Nihilists imagine “Excepting the three principles, all that is the object of knowledge comes into being and is transient The three principles are (1) Cessation dependent on an act of the mind which means such destruction as is preceded by an act of thought, in other words, destruction by an effort of the thinker with the thought I will destroy (2) Cessation of the opposite kind that is spontaneous cessation without an act of the

mind. (3) Space, that is mere absence of covering or occupation. Now, the two kinds of cessation are being refuted, - Cessation which is dependent on an act of the mind, and cessation which is not so dependent, are both impossible. Why so? Because of the absence of interruption. The flow of existences is never interrupted, i.e., the current of causes and effects is never observed to be arrested.

२३। उभयथा च दोषात् ।

२३। य. अविद्यादिनिरोधः यौक्षमतेन प्रतिसंख्येयाप्रतिसंख्याननिरोधान्तापाती, स सम्यक् ज्ञानात् वा स्वयम् एव वा भवति? पूर्वमिह कल्पे निर्वृत्तका विनाशरूपप्रतिज्ञा-
हानि प्रसज्येत, उत्तरमिह तु ज्ञानसाधनीपदेशस्य आनन्दक्यं प्रसज्येत । एवम् 'उभयथा'
उभयविकल्पे,—बुद्धिपूर्वका-विनाशे, अबुद्धिपूर्वका-विनाशे च,—दोषप्रसङ्गात् असमञ्जसम्
इदं दर्शनम् ।

23 And because both alternatives are open to objection. The question arises, whether the cessation of *avidyā*, etc., which must be included in the two kinds of cessation discussed above, is to come through perfect knowledge, or of its own accord. The former alternative would imply the abandonment of the Buddhist doctrine that destruction takes place without a cause. The latter alternative would involve the uselessness of instruction for the acquisition of perfect knowledge. Hence both alternatives, that of the cessation of ignorance through knowledge or that of its cessation without knowledge, being equally objectionable, the Buddhist doctrine is unreasonable.

२४ । आकाशे चाविधिपात् ।

२४ । आकाशे च विनश्यत्त्वानाम् अवशुन्नादीयं अयुक्तः, अविधिपात् यतः पूर्वाभावे निरीक्षणी इव आकाशस्य अपि अविधिविषय बन्तुलम् उपपद्यते ।

24 And in the case of Space also (the doctrine of its non-existence is untenable) because it does not differ (from the two other non existences, viz. the cessations)

In the case of Space also the ascription of non-existence by the advocates of universal and ceaseless destruction is unreasonable, because substantiality can be established in the case of Space no less than in the case of the two cessations

२५ । अनुधुतीय ।

२५ । अपिच वेदादिषु सर्वत्र वदन्तः अविद्यताम् अनुपपन्नं उपपन्नम्, अपि अविद्यताम् अनुपीयम् । न च सा संभवति,— अनुधुती अनुभवम् अनु उपपद्यमानात् आरब्धात् । अनुभववतो आरब्धवतो च एव एव स्यात् । “य एव यत् पूर्वम् इदम् अद्यापि सा एव इदम् इदानीं भवति इति अनुभव-आरब्धी एव धिन् एव वर्तते यत् प्रत्ययः संभवति । ततः अनुभव आरब्धी एव वर्तमानात् अनुभवस्य अनुभवाप्रयत्न आत्मनः च अवस्थितम् एव प्रतिपद्यते, न अविद्यता ।

25 And on account of remembrance (the theory of momentariness breaks down)

The advocate of the doctrine of destruction, assuming all things to be momentary is bound to extend that assumption to the perceiving person also. But this is impossible from the fact of remembrance which succeeds percep-

tion The person perceiving and the person remembering the perception must be one and the same. This conviction, viz, "The 'I' that saw this thing sometime ago, is identically the same 'I' that am now remembering it" is possible only when the perception and the subsequent remembrance arise in one and the same person. From the fact that the perception and the subsequent remembrance are functions of one and the same person, the legitimate conclusion is the *permanency* of both the perception and of the person who is the subject of the perception, and not their *momentariness*.

२६ । नास्त्योद्दृष्टत्वात् ।

२६ । "अभावात् भावोत्पत्तिः" इति यत् वैनाशिका मन्यन्ते, तत् न उपपद्यते । 'नास्त्य' न असत् अभावात् भावानाम् उत्पत्तिः सम्भवति । 'उद्दृष्टत्वात्' यत् जगति अभावात् भावोत्पत्तिः न दृश्यते ।

26 *Existence cannot arise out of non-existence, as it is never observed*

The theory that entity springs from non-entity, as held by the philosophers of destruction, is untenable. The origination of something from nothing is impossible. Existence is never in the world observed to spring from non-existence.

२७ । उदासीनानामपि चैवं सिद्धिः ।

२७ । यदि च अभावात् भावोत्पत्तिः अभ्युपगम्येत, 'एवं' सति 'उदासीनानाम्

अपि कर्कशतायाम् अपि विधिः अभिमत-साधनं भवति । न तु एतत् दुष्करी भव्य-
य मयि वा शिथिलम् ।

27 *On that assumption success (would automatically come) to the inactive also*

If it be admitted that from non entity entity can spring then people would obtain their purposes without going through any activity This is absurd and not maintained by anybody

२८ । नामाव उपलब्धे ।

२८ । शिथिल बोद्धाः “न विज्ञानव्यतिरिक्तो बाह्यार्थोऽस्ति इति मनसि । यत्र तं
विज्ञानवान् निवसति नृपका । नामाव बाह्यत्वं यद्यपि यमाव न उपपद्यते ।
उपलब्धे यतः प्रतिभयर्थं तस्य कृद्य एत एत इति बाह्यं यद्य एव उपलब्धते
न च उपलब्धमानं न यमाव भवितुम् शक्यते । भाष्ये तु विधीय विचार, इत्यर्थः ।

28. *The non-existence (of external objects) cannot be maintained on account of (our) consciousness (of them)*

Some Bauddhas (the Vijñānastitvamātravādin) hold that no outward things exist apart from consciousness. The Sutrakara now proceeds to refute that doctrine. The non-existence of external things cannot be maintained because in every act of perception we are conscious of an external thing such as a post, a wall, a jar a piece of cloth etc. and that of which we are conscious cannot but be existent. This is discussed at length in Sankarāchārya's Bhāṣhya.

३८ । वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत् ।

३८ । यदुक्तं बौद्धेन “स्वप्नादिप्रत्ययवत् जागरितगोचरा अपि स्वप्नादिप्रत्ययाः विनैव बाह्येनार्थेन भवेयुः” तत् प्रतिवक्तव्यम् । अत्र उच्यते, ‘न स्वप्नादिवत्’ न स्वप्नादि-प्रत्ययवत् जाग्रदप्रत्यया भवितुम् अर्हन्ति । ‘वैधर्म्यात्’ यतः स्वप्नजागरितयो वैधर्म्यं विरुद्धस्वभावः भवति । स्वप्नोपलब्धं वस्तु प्रबुद्धस्य बाध्यते मिथ्यामयम् उपलब्धं भवति, न च एव जागरितोपलब्धं वस्तु कास्याजित् अपि अवस्थाया बाध्यते ।

29 *And (waking perceptions) are not like dreams, because different in nature from them*

Let us now examine the statement made by the Bauddhas that the ideas of posts, etc., of which we are conscious in the waking state may arise in the absence of external objects, like the ideas of a dream. We maintain that it is wrong to describe waking perceptions as similar to the ideas of a dream, as the dreaming and the waking states are essentially dissimilar. The things of which we are conscious in a dream are negated by our waking consciousness, and are perceived to be false. Those things, on the other hand, of which we are conscious in our waking state, are never negated in any state.

३९ । न भावोऽनुपलब्धः ।

३९ । यदपि उक्तं वैनाशिकेन “विनापि अर्थेन ज्ञानवैचित्र्यं वासनवैचित्र्यात् एव अवकाशयते” इति, तत्प्रतिवक्तव्यम् । अत्र उच्यते, ‘न भावः’, वासनानां भावः उत्पत्ति एव न उपपद्यते तद्धेतुभूतानां बाह्यानां अर्थानां अनभ्युपगमात् । तथाहि, वासनां नाम मङ्गारविशेषाः । मङ्गारा च न आश्रयम् अन्तरेण अवकाशयन्ते । आश्रयस्तु अनभ्युपेती

बोद्धः । अस्मिन् सर्वविधस्य विनिमित्तस्य हि प्रत्येकं भाग्यत्वात् बाधना भवति ।
अप्रत्यक्षमनस्य सर्वेषु विनिमित्तानां विविधानां बाधना भवति ? अतएव यत्
असौचित्यं विना वस्तुनुरति न उदयत्यत एतत् निवृत्त्यसम्भवात्पुनः न उच्यते ।

30 *The existence (of mental impressions) is not (consistent with the Buddha view) on account of the non perception (of external things)*

We now address ourselves to the examination of the statement of the Bauddhas that the variety of perceptions can be explained from the variety of vāsana (preceding mental impressions) without any reference to external things. We remark that on the Buddhist view the origination of vāsana (preceding mental impressions) itself is impossible — external objects, which are their origin not being admitted. Again a vāsana (mental impression) is a kind of modification and modifications cannot take place unless there is a substratum to be modified, which the Bauddha does not admit. And it is only because external things are perceived that mental impressions become various in kind corresponding to the various objects of perception. How indeed, could various impressions originate if no external things were perceived? As mental impressions are never observed to arise except through the perception of external objects, so we conclude that the Bauddha hypothesis of an independent series of mental impressions is inadmissible.

३१ । अप्रत्यक्षत्वात् ।

३१ । यद्यपि आशयः भाग्यं (अईमान्भ्रातीयं) नाम बाधनायत्वेन बोद्धेयं

परिकल्पित, तदपि 'कणिकत्वात्' न वासनानाम् अधिकरणं भवितुम् अर्हति । 'न हि कालवयसमन्विनि एकधिन् अन्वयिनि असति कट्प्ये वा सञ्चार्यदृग्निनि देगकाल-निमिषापेक्ष-वाभगाधीन-स्मृति-प्रतिमन्वागादि-स्वप्न-सम्भवति" इति ग२९ ।

31. *And on account of (the Buddhist doctrine of general) momentariness, (the ālayavijñāna conceived by that doctrine also comes to nothing)*

The so called *ālayavijñāna* (sum total of ideas corresponding to the ego) that has been conceived by the Buddhists as the support of mental impressions, cannot constitute the permanent substratum of impressions, because that *vijñāna* also is admittedly momentary. As Sankarācharva says, "Unless there exists one continuous principle equally connected with the past, the present, and the future, or an absolutely unchangeable (Self) which cognises everything, we are unable to account for remembrance, recognition, and so on, which are subject to mental impressions dependent on place, time and cause" (Thibaut's translation)

३२ । सर्वथानुपपत्तेः ।

३२ । यत् 'सर्वथा' सर्वप्रकारेण वैनाशिका सत 'अनुपपन्नः', तत् सर्वथा अयम् अनादः शीथ, इत्यभिप्रायः ।

32 *And (the Buddhist doctrine is to be rejected) because of failure of proof on all sides*

As the Buddhist doctrine proves inconclusive from all points of view, so it is to be entirely disregarded.

non-soul, as the others are included in them. They also recount another set of five categories different from the above two, under the name 'astikâya' (a term literally meaning 'existing bodies,' and denoting categories). These 'astikâya' categories are—jîva (soul), pudgala (material body), dharma (merit), adharma (demerit), and âkâsa (space). They also set forth various fanciful inner sub-divisions of all these categories. Moreover, they apply to all things the following peculiar process of reasoning which they call the saptabhangînaya. It may be that it is, it may be that it is not, it may be that it both is and is not, it may be that it is indescribable, it may be that it is, and is also indescribable, it may be that it is not and is also indescribable, it may be that it both is and is not, and is also indescribable. Thus they ascribe contradictory attributes, such as being and non-being, simultaneously to one and the same thing, and maintain that one and the same thing is on the one hand existent and on the other non-existent, on the one hand permanent and on the other non-permanent.

To this we reply as follows. Your doctrine is unreasonable, because it is impossible that such contradictory attributes as existence and non-existence etc should inhere in one and the same thing at the same time.

३४ । एवञ्चात्माऽकार्त्तम् ।

३४ । यथा एकस्मिन् धर्मिणि विषयधर्मासम्भवी दोषः स्यादादेः प्रसङ्गात्, 'एवम् आत्मनः' अपि 'अकार्त्तम्' असम्भगतत्वं परिच्छिन्नत्वं इति यावत् अपरः दोषः, अतश्च घटादिवत् आत्मनः अनित्यत्वं प्रसज्येत । शरीरपरिभाषा हि जीवः इति जैना-

सम्बन्धे । अत्र न भिन्नः । ऐरपरिमाणः । ओष मासः सन्त्यनु, एषां विन् अपि सन्त्यनि
कीमात्र-दीर्घ-स्वादिभिः कथं भिन्न परिमाण इतीदं सन्धीयते तत् सत्यम् ।

अथ पर्यायः । इहन्दोऽप्यतिपत्तौ च द्वेचित् कीमावयवा उपपद्यन्ति, तदुक्तरी
प्रतिपत्तौ च द्वेचित् उपपद्यन्ति, इति उच्यते तत्र अपि उच्यते परस्परम् ।

34 *And similarly (the Jaina doctrine leads to) non universality of the self*

We have discussed one objection against the Syādvāda (the Jaina doctrine) viz. the impossibility of contradictory attributes co existing in the same thing. Another objection is that according to that doctrine the soul is not universal (not omnipresent i e., of limited extension) whence it follows that the soul is non eternal like jars etc. The Jainas maintain that the soul is of the size of the body. How can the soul we ask the size of whose body is liable to change in different births as well as in the stages of infancy youth and old age in one and the same birth fit in with all these different sizes of bodies?

The Jaina may say that as the soul enters by turns a large and a small body some particles accede to or withdraw from it. To this hypothesis the next sūtra furnishes a reply

३५ । न च पर्यायादप्यविरोधो दिवा रादिभ्यः ।

३५ । 'न च पर्यायात् न च द्विद्विती चरन्वीपयमात् द्विचरि अवनवापयमात्
'अपि विविध' अविरोधेन जीवस्य द्विपरिमाणत्वं उपपादयितुं शक्यते । कुतः ?—
'दिवा रादिभ्यः यतः' चरन्वीपयमापयमाभ्याम् अतिवन् आपूर्व्यमावस्य अपवीयमावस्य

जीवस्य विक्रिप्रावच तावत् मरिणाद्यम् । विक्रिप्रावचत्वे च चर्मादिवत् अनित्यं प्रसज्येत ।

35 *Nor (can the Jain doctrine) attain self-consistency through (the hypothesis of alternate (accession and withdrawal of particles), for (such hypothesis involves the soul in a liability to) change etc*

Nor can the hypothesis of the accession and withdrawal of particles corresponding to the increase and decrease of bodily size consistently prove the co-extensiveness of the soul with the body. Why so? Because it involves the soul's liability to change etc. If constant repletion and depletion through the accession and withdrawal of particles be admitted with respect to the soul, it is impossible to avoid the conclusion that the soul is liable to change. If liable to change, it follows that it is non-eternal, like the skin etc

३६ । अन्त्यावस्थितेक्षीमयनित्यत्वादविशेषः ।

३६ । जैनै 'मन्त्यास्य' नीचावस्थाभाविन जीवपरिमाणस्य 'अवस्थिति' नित्यत्वम् इच्छन्ते । 'अन्त्यावस्थिते' अन्त्यास्य जीवपरिमाणस्य अवस्थिते नित्यत्वात् 'उभयनित्यत्वात्' आगमध्यमयो अपि जीवपरिमाणयो नित्यत्व-प्रसङ्गात्, 'अविशेष' जीवपरिमाणे सर्वदा एव समेदप्रसङ्गः स्यात्, जीवः सर्वस्यासु अवस्थ्यासु समेदेन अणु, सहान् वा स्यात्, न कदापि असीरपरिमाण, इत्यर्थः ।

36 *As (the size of the soul is held by the Jainas to be) unalterable in the final (liberated) state, its permanency in the other two (initial and medial) states also*

follows. Hence (the theory of the) variability (of the soul's size) is not (admissible)

The Jains maintain the unalterability of the size of the soul in its final (released) state. From the attribute of unalterability inherent in the size of the soul in its final state follows unalterability in its initial and medial states also. Hence the soul must be considered as having always one and the same size, whether minute or great and not having the (varying) sizes of its bodies.

इ० । पत्न्यैरमामञ्जस्यात् ।

१३। इदानीं शिवसाधिकाय-ईश्वरसाध प्रतिविम्बित। शिवसाधिकाय साधिकाय
निराश्रित शिवसाधिकाय मज्जतिपुत्रपथा मित शिवसाधिमित आरम्भ न तु उपसाधनकारणम्
ईश्वर साधयति। न तु 'पथ' ईश्वरस्य लक्षणावस्थाम् उपपद्यते। कथम्?—
अधामश्रुतात् इति शिव साधनस्य उपपत्तिरिति आश्रयितान् विदधत ईश्वरस्य साधिकाय
मज्जति पथसाधिकाय नवीनश्रुतम् प्रपद्यते।

37 *Isvara (cannot be the cause of the world) on account of the inappropriateness (of that doctrine)*

The Sūtrakāra now proceeds to refute the doctrine which says that Īsvara having the attribute of a general ruler only is the cause of the world. Those Sāṅkhyas that admit Īsvara, the Māheśvaras, the Naiyāyikas, the Vaiśeṣika and others, teach that Īsvara is different from Prakṛiti and Puruṣa, and is only the operative cause and not the material cause also of the world.

The Sūtrakṛm remarks that the doctrine of the Īsvara (of these theories) being the cause of the world is in

admissible. Why so? On account of inappropriateness, because, if Īsvara be supposed to ordain for various classes of creatures unequal positions, some low, some middle, and some high, then it follows that he is subject like us to bias and prejudice, and is no real Īsvara

૩૮ । સંવત્સાનુપપત્તેષ્વ ।

૩૮ । इतथ केषान-नियन्तृ-ईश्वरवादस्य असामञ्जस्य यत् प्रकृति-पुरुष-व्यतिरिक्तस्य ईश्वरस्य ताभ्या सह संवत्स न उपपद्यते, संवत्स विना च ईशित्व न उपपद्यते ।

38. *And because no connection (of Īsvara with souls and with Pradhāna) can be established.*

The doctrine of Īsvara as only a ruler presents this further difficulty that Īsvara being entirely distinct from nature and souls, can have no connection with them Being unconnected, it is impossible to establish that he is their ruler.

૩૯ । અધિષ્ઠાનાનુપપત્તેષ્વ ।

૩૯ । इतथ तार्किक-कल्पितस्य ईश्वरवादस्य असामञ्जस्य यत् प्रत्यक्षे श्रदादौ कुम्भकारस्य अधिष्ठानवत् श्रमत्यत्रे रूपदिहीने प्रधाने ईश्वरस्य अधिष्ठान न उपपद्यते ।

39. *And because the rulership (of Īsvara) cannot be established*

The doctrine of Īsvara held by the argumentative philosophers is untenable on the following ground also That the potter can control the clay etc., which are all

प्रधानस्य पुरुषाणाम् आत्मनश्च इयत्ता निर्दिष्टा न वा निर्दिष्टा ?” उभयथापि दोषः अनुभूत एव । यत् हि लोके इयत्तानिर्दिष्ट वस्तु घटादि दृश्यते तत् अत्यवत् दृष्टम् । तथा प्रधान-पुरुषेश्वर-त्रयम् अपि इयत्तानिर्दिष्टत्वात् अव्यवत् स्यात् । अनिर्देशं सति ईश्वरस्य असर्वज्ञता प्रसज्येत ।

41 (The doctrine of Ísvara leads to the dilemma that Ísvara is) *either of limited magnitude or of limited knowledge*

The doctrine of Ísvara held by the argumentative philosophers is invalid for this reason also, that from their doctrine follows either finitude or want of omniscience on the part of Ísvara. The Sāṅkhyas etc maintain that the Pradhána is unlimited, and the souls which are different from the Pradhána are also unlimited. Now the question arises, does the omniscient Ísvara define the measure of the Pradhána, the souls, and himself, or does he not define it? Both alternatives are objectionable. All things in this world that are observed to be defined in extent, such as jars, etc. are also observed to be limited. Therefore, if, on the one hand, we say that the measures of the Pradhána, of the souls, and of Ísvara have been defined, it follows that they are all limited. If on the other hand we say that their measures have not been defined by Ísvara, it follows that Ísvara is not omniscient.

४२ । उत्पत्तिसम्भवात् ।

४२ । अथ भागवतानां चतुर्व्यूहवाद् प्रत्याख्यायते । ते मन्यन्ते भगवान् एव

एकं वायुं विदधन्-प्राणमूत्रं परमावततम् । स चतुर्षां चात्मानं प्रविभज्य
प्रतिष्ठितं वायुं च मूत्रं च सङ्कल्प्य मूत्रं च प्रसूय-मूत्रं च अनिरुद्ध-मूत्रं च
च । वायुं च नाम परमात्मा उच्यते सङ्कल्प्य नाम जीवः, प्रसूय नाम मनः,
अनिरुद्ध नाम चरुंकारः । तिरा वायुं च परा प्रकृतिः, इतरं सङ्कल्प्यं चार्थम् ।
वायुं च सङ्कल्प्यं चतुर्ष्वपि सङ्कल्प्यं च प्रसूयः, प्रसूयान् च अनिरुद्धः । अथ
न मनः—न वायुं च सङ्कल्प्यं परमात्मनः सङ्कल्प्यं च जीवस्य चतुर्ष्वपि भवति,
अनिरुद्धं च चरुंकारं च । चतुर्ष्वपि न हि जीवस्य अनिरुद्धः । ईदृशं प्रसूयते ।
तथा च सङ्कल्प्यं मायवतानां च-परा ।

42 (The doctrine of the Bhāgavatas is unsatisfactory) on account of the impossibility of the origination (of individual souls from the highest Lord)

Now we are going to refute the doctrine of the four Vyūhas (or forms assumed by the Lord) held by the Bhāgavatas. They maintain that the one holy (Bhagavat) Vasudeva is of the essence of pure knowledge and he it is that really exists. He, dividing himself fourfold appears in four forms (vyūhas) as Vāsudeva, Sankarshana Pradyumna, and Aniruddha. Vāsudeva is the Highest Self Sankarshana the individual soul Pradyumna the sensorium (*manas*) and Aniruddha the principle of egoity (*ahankāra*). Of these four Vāsudeva is the ultimate causal essence and the other three, Sankarshana etc., are his effects. Sankarshana springs from Vāsudeva, Pradyumna from Sankarshana, and Aniruddha from Pradyumna.

On this system we remark that it is not possible that Sankarshana, the individual soul should be produced from Vāsudeva, the Highest Self for in that case it would follow that the individual soul is finite in duration. From

the very fact of being originated, non-permanency and other imperfections would cling to the soul. The theory of the Bhāgavatas is therefore unreasonable.

४३ । न च कर्तुः कारणम् ।

४३ । इत 'च' भागवताना कल्पना असङ्गता यत 'कर्तुः कारणम्' उत्पद्यमान लोके 'न' दृश्यते । वर्णयन्ति तु भागवता कर्तुः जीवात् सङ्कर्षणसञ्ज्ञकात् कारणं मनः प्रद्युम्नसञ्ज्ञकम् उत्पद्यते, तस्मात् च अहकारः अनिरुद्धसञ्ज्ञकः उत्पद्यते इति । न तु एतस्य दृष्टान्तं श्रुतिप्रमाणेष्वप्यलभ्यमानम् ।

43 *Nor is the origination of the instrument from the agent (tenable).*

This fact also renders the theory of the Bhāgavatas indefensible that in this world an instrument (such as a hatchet, etc.,) is never observed to spring from an agent. But the Bhāgavatas teach that from an agent, *viz* the individual soul termed Sankarshana, there springs its instrument *viz* the internal organ (*manas*) termed Pradyumna, and from that again *its* instrument the ahamkāra, named Aniruddha. But we meet neither with observed instances nor with scriptural passages in favour of such a statement.

४४ । विज्ञानादिभावे वा तदप्रतिषेधः ।

४४ । यदि वा मन्येत, न सङ्कर्षणादथ जीवा, सर्वे एव एते विज्ञानादि-ऐश्वर्य-

धर्मो भविता वासुदेवः, एवं सङ्गपञ्चादी विमानादिभारि अपि तन्मतिपिब' पूर्वोक्तस्य
 उत्पत्तिरसम्भव-दीवस्य अपतिपिब' भारीति एव एव दीव भवाः । तर्हि न प्रसज्यते
 गम्यते । अयम् ?—अदि तावत् अमित्रस्य परस्परमित्रा एव एते वासुदेवादयः
 चत्वा ईदृशाः तुल्यवर्त्तमाना एवाम् एकाभावेनम् अति तत अनेकेषु चत्वा
 "अमयामैकी वासुदेवः इति सिद्धान्तः स एति एव आदितः । अयं अयम् अमित्रा एवम्
 एव भवन्त एते चत्वा व्युत्पादितवर्त्तमानाः, तत कार्यका क्वी सत्त्वात् अतिमया
 भावात् उत्पत्तिः न सम्भवेत् ।

44 *The objection (that Sankarahana etc. cannot be produced from Vāsudeva, etc.,) is not removed even if the existence of supreme knowledge etc. (be assumed in all the four vyāhṛas)*

It may be asserted that Sankarahana and the other vyāhṛas are not the individual soul the sensorium etc., but that each and everyone of them is Vāsudeva himself possessed of all the characteristics of a Ruler (*viz* supreme knowledge etc.) Even on such a hypothesis the objection previously raised (against the origination of the vyāhṛas) persists it applies still only in another form. How so? If in the first place, it be meant that the four Īśvaras distinct from one another *viz* Vāsudeva etc. have the same attributes, but do not constitute one and the same Self then it would amount to the assumption of more than one Īśvara, and the abandonment of the principle of One holy (Bhagavat) Vāsudeva. If in the second place it be meant that from the one Highest Being have arisen the four forms, all having equal attributes, then it would place cause and effect on an equal footing and there would remain no super eminence in the cause to make the causation of effect possible.

४५ । विप्रतिषेधाच्च ।

४५ । 'विप्रतिषेधात्' विरुद्धातिदग्गनात् 'च' भागवत-मत, उपेत्य, । गुण-
गुणित्व-काल्पनादि-लक्षण बहुविध वचनविरोध तेषां शास्त्रं उपलभ्यते,—ज्ञानैश्वर्य-
शक्ति-यल-दीप्य-तेजसि गुणा, 'आत्मान एव एते भगवन्त आमुदेवा, इत्यादि । वेद-
प्रतिषेधश्च भवति,—चतुर्षु वेदेषु परं श्रेयोऽलम्बू ग्राह्यित्य इदं शास्त्रम् अधिगतवान्,
इत्यादि-वेदनिन्दादग्गनात् । तथात् असङ्गता एषा कल्पना, इति सिद्धम् ।

45. *And on account of contradictions also (the Bhāgavata system is unacceptable)*

Further, the Bhāgavata doctrine is to be disregarded because there are various contradictions in it. Many contradictions are met with in their authoritative books in respect of attributes and the beings possessing those attributes, e g, knowledge, ruling capacity, strength, valour, and spirit are spoken of, sometimes as qualities, and sometimes as selves, holy Vāsudevas, etc. Moreover, there is contradiction of the Vedas also. The following passage, which disparages the Vedas, is to be found in their books,—“Having failed to obtain the highest bliss from the four Vedas, Sāṅdilya studied this Śāstra.” For this reason the theory of the Bhāgavatas is unreasonable.

अविरोध-नाम द्वितीयाध्याय

तृतीय पाद—महाभूतविषयाणां जीवविषयाणाञ्च

श्रुतिवाक्यानां विरोध परिहार



१। न विपद्यते ।

१। सर्वप्रमाणान्मद्विस्तृत्य निर्दिश्य सर्वसुतीनाम् अपातविरोधं भवनात्
एव दत्तं व्यस्यते । तत्र प्रथमं तावत् आकाशम् आग्निं विस्तृतं—किम् दत्तं
उत्पत्तं चन्द्र, उत जालि इति । तत्र तावत् पुनश्च प्रतिपद्यते न विपद्यते न
आकाशम् उत्पद्यते । अथात् १—‘वस्तुते न हि उत्पत्ति प्रकाशं चान्न व्यपन्नम् चन्द्र,
यदा वाक्यान् व्यपन्नम् ३६ ब्रह्मसामर्थ्यम् ।

1 The Pūrvapakṣin says that *ākāśa* (space or ether) *has no origin as there is no scriptural passage* (stating the origination of *ākāśa*)

The object of this pāda is to clear the meaning of and remove the apparent contradictions in the passages bearing on creation in Vedānta texts. In this connection we shall first consider the question whether *ākāśa* (space or ether) has an origin or not and as usual first hear the Pūrvapakṣa.

The Pūrvapakṣa maintains that *ākāśa* has no origin. Why so? Because in the scriptures it is not mentioned

in the sections which treat of origins, e g , the *Chhandogya* Upanishad, first prapāthaka, sixth khanda

२ । अस्तितु ।

२ । 'तु'-शब्द पचान्तर-परिग्रहे । सा नाम आकाशस्य छान्दोग्ये सूत् उत्पत्तिः, श्रुत्यन्तरे 'तु अस्ति' । तैत्तिरीयका द्वितीयवक्षारम्भे समामनन्ति,—“सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म” इति उपदिश्य,—“तस्माद् वा एतस्मादाकाशं सम्भूतं” इति ।

2 But, it may be said, *there is* (another scriptural passage, which mentions the origination of *ākāśa*)

The word 'but' here indicates that the Pūrvapaksha is going to introduce a possible objection against his own position, with a view to controvert it. It is true, the objector may say, that the origination of *ākāśa* is not mentioned in the *Chhāndogya* , but it is mentioned in other scriptural passages. For the Upanishad of the Taittirīyakas, at the commencement of the second Valli, after teaching that “Brahman is the truly existent, intelligent, and infinite,” goes on to say, “From that same spiang *ākāśa* ”

३ । गौण्यसम्भवात् ।

३ । पुनरेव पूर्वपक्षः । नास्ति विद्यदुत्पत्तिश्रुतिः या तु इतरा विद्यदुत्पत्तिवादिनी श्रुतिः उदादिता, सा 'गौणी' भवितुम् अर्हति । यथा लोके “आकाशं कुतः,” “आकाशं जातं” इति एवञ्जगतीयका गौण्यप्रयोगः अस्ति, एवम् इयं श्रुतिरपि गौणी द्रष्टव्या । कस्मात् ?—‘असम्भवात्’ यतः कारणसामग्र्यसम्भवात् आकाशस्य उत्पत्तिः न सम्भवति ।

अपानमन समवायि सममवायि निमित्तकारणत्वात् हि द्विज सर्वम् उत्पद्यमानं समुत्पद्यते । दृष्टत्वं च पञ्चमातोषकम् अनेकद्वयं समवायिकारणं भवति । समवायि कारणानां संकीर्णं अवगमनविशेषम् । यन्त्रकारादि निमित्तकारणम् । आकाशश्च विविधस्य एव कारणस्य अभावज्ञात् उत्पत्तिः न सम्भवति । उत्पत्तिमतां च निश्चयप्रतीक्षा पूर्वोत्तर कालयो विविधं सम्भाव्यते, प्रागुत्पत्तेः प्रकाशनादि कार्या न समूह, पश्चात् च भवति इति, यत्कामं न पुनः न पूर्वोत्तर कालयो विविधं सम्भावयितुं शक्यं । किं हि प्रागुत्पत्तेः अनवकाशम् उत्पत्तिरस्य चान्दिसम्बन्ध इति शरानि सम्भवमागम् ? तस्मात् विमुक्तदिनपश्चात् च आकाशस्य सम्भवतिहा ।

3 (That scriptural passage, however must be taken to have) a *secondary sense* because (the origination of *dkḥsa*) is impossible

The Pārvaṇakṣha now refutes the objection raised in the last *Sūtra*] In reality there is no scriptural passage mentioning the origination of *dkḥsa* The passage quoted as referring to the origination of *dkḥsa* must be taken as having only a secondary (i.e. figurative) significance. Just as amongst common people a secondary (figurative) use of the word is met with in such expressions as "make room *dkḥsa*" "room (*dkḥsa*) has been made" and so forth similarly these scriptural expressions also have only a secondary meaning Why so ? On account of impossibility i.e. because it is impossible to prove the existence of the necessary conjunction of causes in the case of *dkḥsa* According to Kāṇḍa whatever is originated is originated from three kinds of causes, viz. inherent causes, non-inherent causes, and operative causes. The inherent cause of a substance consists of several substances of the same kind. The non-inherent cause is the conjunction of the substances

constituting the inherent cause Machines, instruments, etc., constitute the operative cause In the case of *ākāśa*, none of the three causes exist, therefore the origination of *ākāśa* is impossible Further, it is possible for things which are caused, such as fire etc., to have differences between their earlier and later stages, e g., before the origination (of fire), light and the other effects of it did not exist, while they appear after its origination But about *ākāśa*, it is not possible to conceive such difference between the earlier and the later conditions Is it possible to maintain, we ask, that before the origination of *ākāśa*, there were no spaces, no apertures, no holes? Or this reason, as well as from the characteristic qualities of *ākāśa*, such as all-pervadingness etc., it follows that it is unoriginated

४ । शब्दाच्च ।

४ । पुनरपि पूर्वपक्ष । न केवलं तर्कात्, 'शब्दात् च' श्रुतिवचनात् च आकाशस्य अजत्व-सिद्धिः । यत आह,—“वायुश्चांतरिक्षश्चैतदमृतम्” (बृह० २।३।३) । न हि अमृतस्य उत्पत्तिः उपपद्यते । “आकाशवत् सर्वगतश्च नित्यः” इति च आकाशेन ब्रह्म सर्वगतत्व-नित्यत्वाभ्यां चर्माभ्याम् उपमिमान् आकाशस्य अपि तौ घर्माौ सूचयति । न च तादृशस्य उत्पत्तिः उपपद्यते ।

4 From the Vedas also (the non-origination of *ākāśa* follows)

(The Pārvasaksha continues That *ākāśa* is uncaused follows not only from logical reasoning, but also from the words of the scripture. It says, “Air and this mid-region

are immortal, (*Bri* II 3 3) What is immortal can not have an origin. Another passage Omnipresent and eternal like *ākāśa* by comparing Brahma to *ākāśa* in respect of omnipresence and eternity intimates that the same two qualities belong to *ākāśa* also in which case origination cannot be attributed to it.

५ । व्यापकेकस्य ब्रह्मस्यद्वयम् ।

५ । पूर्वपक्षे कर्तृत्वपूर्वताम् आगच्छाम् वारयति । आगच्छा तु—अयं पुनः तद्वत् वा एतस्या आगत्य च कामः सम्भूतः (ते १।१) इत्यादिषु सुक्तिषु एकस्य “सम्भूत” शब्दस्य द्वैतप्रवृत्तिषु चतुर्वचनमात्रस्य मुख्यत्वे सम्भवति आकाम च मोक्षत्वम् इति । अतः उत्तरम् उच्यते,—एकस्य अपि “सम्भूत” शब्दस्य विवर्धनमेवमात्मा मोक्षं मुख्यतः प्रदाय “स्यात्” शब्दस्यद्वयम् । यथा तत्त्वतीक्ष्णीयनिषिद्धिं कर्तृत्ववशात् “ब्रह्म” शब्दस्य चत्वारिण्युत्पत्तिश्च मोक्षं प्रदाय आगच्छे आदिकारणं च मुख्यं प्रयोगं तद्वत् ।

5 (A secondary as well as a primary sense) of one and the same word (*sambhūta* & *sprang*) is possible just as in the case of the word *Brahman*

The Pūrvapakṣa replies to an objection that may arise out of his statement in the third sūtra. The objection is this—How can one and the same word *sambhūta* (*sprang*) be used in the scriptural texts commencing with “From that Self sprang *ākāśa* (*Taittī* II 1) once in its primary meaning with regard to fire etc., and again in its secondary meaning with regard to *ākāśa*? The reply of the Pūrvapakṣa to this objection is—The one word

sambhūta (sprang) may, according to the different subjects to which it refers, have primary as well as secondary uses, like the word 'Brahman'. In the third Valli of the same *Taittiriya* Upanishad the word 'Brahman' is used in its secondary sense with regard to food etc., and to austerities, and also in its primary sense with regard to the First Cause, whose essence is bliss. Similarly with respect to '*sambhūta*'

६ । प्रतिज्ञाऽहानिरव्यतिरेकाच्छब्देभ्यः ।

६ । सिद्धान्तप्रबोधम् । “आत्मनि खल्वरे दृष्टं भुते मते विज्ञाते दृष्टं सर्वं विदितम्” (बृह० ४।५।६) एवञ्च प्रतिवेदान्त 'प्रतिज्ञा' विज्ञायते । तस्या प्रतिज्ञायाः एवम् एव 'अहानि' अनुपरोधः स्यात्, यदि 'अव्यतिरेक' अस्मिन् कृतस्य वस्तुजातस्य विज्ञेयात् ब्रह्मण्य स्यात् । व्यतिरेके हि सति “एकविज्ञानेन सर्वं विज्ञायते” (छान्दोग्ये ६।१।३) इति द्वयं प्रतिज्ञा हीयेत । स च अव्यतिरेक एवम् एव उपपद्यते यदि कृतस्य वस्तुजातम् एकस्मात् ब्रह्मण उत्पद्येत । ‘शब्देभ्य च प्रकृतिविकाराव्यतिरेक-न्यायेनैव प्रतिज्ञासिद्धिः अवगम्यते । “सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयं तदेकं तत्तेजोऽष्टजम्” इति (छा० ६।२।१-३) एव कार्यजातं ब्रह्मण प्रदृश्यं अव्यतिरेकं प्रदर्शयन्ति “एतदात्मानमिदं सर्वम्” (छा० ६।८।७) इत्यादिप्रमाण-समाप्तिः । तद्यदि आकाशः न ब्रह्मकार्थः स्यात्, न ब्रह्मणि विज्ञाते आकाशः विज्ञायेत । तस्य प्रतिज्ञाहानिः स्यात् ।

6 (In reply to the foregoing statements of the Pūrva-paksha, we say that) *according to the words of the scriptures propositions once affirmed therein for establishment remain confirmed (lit. unabandoned) only on the admission of the non-difference (of the entire world with Brahman)*

This is the reply from the standpoint of the Sūtrakāra. Throughout the Vedāntas, propositions like this are constantly found affirmed. When the Self has been seen heard perceived and known then all this is known" (*Bṛ* IV 5 6.) Such affirmations remain unabandoned (i. e. uncontradicted) only if everything in the world is held to be non-different from (i. e., identical with) Brahman the object of (Vedantic) knowledge. Only in the event of admitting a difference between them would the proposition "By the knowledge of one thing every thing is known (*Chh* VI 1 3) be contradicted. That identity (i. e. the identity of the entire world with Brahman again) is possible of affirmation only if everything in the world originates from Brahman. And it is understood from the words of the scriptures that that affirmation can be established only through the theory of the identity of the material cause and its effects. Thus the passages Sat (the truly existent one only O dear (disciple) was all this in the beginning—one only without a second "it thought, — it sent forth fire etc. (*Chh* VI 2 1 3) after declaring in the first place, that all effects are produced by Brahman, proceed to declare, in the second place, that everything is identical with Brahman viz. in the passages commencing with In It all that exists has its Self' (*Chh* VI 8 7) to the end of the prapāthaka. Now if *ākāśa* be not an effect of Brahman then it cannot become known by Brahman being known, and such a supposition would involve the abandonment of propositions previously affirmed.

७ । यावत् विकारन्तु विभागो लोकावत् ।

७ । 'तु'-शब्द आकाशस्य उत्पत्तौ असम्भवाशङ्काया निवृत्त्यर्थः । न खलु आकाशोत्पत्तौ असम्भवाशङ्का कर्तव्या, यत् 'यावत्' किञ्चित् 'विकार'जात दृश्यते तावान् एव 'विभाग लोके' लक्ष्यते, न तु अविज्ञात किञ्चित् कुतश्चित् विभक्तम् उपलभ्यते । विभागश्च आकाशस्य पृथिव्यादिभ्यः अवगम्यते, तस्मात् सोऽपि विकारी भवितुम् अर्हति ।

7 But, as observed in the world, there is division (i e separation of one thing from another) only so far as (things {are} modifications (of other substances, i e. are effects, and not causes)

The word 'but' is meant to exclude the doubt that the origination of *ākāśa* is impossible. We should not suppose that the origination of *ākāśa* is impossible. For in this world, division (i e, separation of one thing from another) is observed only in so far as modifications (i e, things produced, as effects, from other substances, such as jars, pots, etc,) are observed, and nothing that is not an effect is anywhere seen to be divided. Now, *ākāśa* is perceived to be divided (distinct) from the earth, etc. Hence *ākāśa* also must be an effect.

८ । एतेन मातरिश्वा व्याख्यातः ।

८ । एतेन विद्युत्त्याख्यानैर्मातरिश्वा विद्युदायय वायु अपि व्याख्यातः । यो जित् रीतिस्त्वं भवन्त्या आकाशस्य उत्पत्तिपक्षे सशयः, पूत्रपक्षः, सिद्धान्तश्च कृत्वा, चाशेषोत्पत्तौ अपि न एव योजनीया इति वाक्यशेषः ।

8 By the above, air (also) is explained

The above explanation of (the origination of) *ākāśa* (from Brahman) serves also for air of which *ākāśa* is the support. The same steps as have been employed in the discussion about the origin of *ākāśa* viz. the preliminary doubt, the *Pārvapakṣa*, and the establishment of the hypothesis, should be applied in the case of the origin of air also

८। असम्भवस्य सतोऽनुपपत्तेः ।

८। विद्युत्पद्मवत् सत्त्वं हि भवति कुतश्चित् उत्पत्ति इति स्यात् समविद्मतिः । ताम् चामहाम् अपरितुम् इदं सन् । न खलु सत सद्वत्त्वस्य तद्वत्त्वं कुतश्चित् च्युतं मुख्यं उत्पत्तिं प्रागुक्त्या । अथाह ?—अनुपपत्तं यतः चासत्त्वात् सत्त्वं विद्यमानात् सत्त्वविद्यमानात् न उपपद्यते । न अपि सत्त्वं सत्त्वं यतः सामान्यं विद्यमानं उत्पद्यमानं इत्यत्र तदाह प्रसङ्गः । न तु विद्यमानं सामान्यम् । न अपि च्युतं निरावृत्त्यात् असम्भवं समर्थितं (वा ६।१।२) इति पाठ्यपत्त्यर्थः ।

9 But the Sat (the truly existent One : i. e. Brahman) has no origin for that is impossible

Here some one might think that like *ākāśa* and air Brahman too might have an origin in something else. The purpose of the present Sūtra is to remove such doubt. It is unreasonable to imagine that Brahman whose essence is Being itself may have his being from something else. Why so? Because it is impossible. Because, the condition in which one thing becomes an origin and another its product never arises unless the cause and the

effect are distinguishable as general and particular (as clay and a jar). Nor, again, can the Sat spring from anything particular, because it is observed that particular forms of existence are produced from what is general, (as jars etc from clay etc) and never the general from the particular. Nor, further, can the Sat (Being) spring from asat, 'non-being', because the asat has no self (and therefore cannot be a cause), and further, there is this reproachful passage in scripture, "How could that which *is*, spring from that which *is not*?" (*Chh* VI 2, 2)

१० । तेजोऽवस्तयाह्वाह ।

१० । 'तेज' 'अत' सातस्मिन् जायते । कस्मात् ?—'तथाहि आह' "वायोऽग्नि" (तै० २।१) इति ।

10 Fire proceeds from that *i e* air, for such is stated (in scripture)

Fire proceeds from that, *i e*, air Why so? For, it is thus said, viz, in the passage "Fire (proceeded) from air" (*Taitti Up* II, 1)

११ । आपः ।

११ । "अवस्तयाह्वाह" इति अनुवर्तते । 'आप' 'अत' तेजस जायते । १ कस्मात् ?—'तथाहि आह' "तदधीऽसृजत" (का० ६।२३) इति "अग्नेराप" (तैत्ति० २।१) इति च ।

11 Water (proceeds from fire)

The words proceeds from that (i. e. fire) as declared in scripture have to be supplied from the previous Sūtra. Water proceeds from that, i. e. fire. Why so? For it is thus said viz., in the passages It sent forth water (*Chh* VI 2 3) and From fire water (*Taitt* II 1)

१२। पृथिव्यधिकाः रूपमप्यदास्तरेभ्यः ।

११। 'ता आर पचन ब्रह्म गाम प्रतापिनशीति ता अममद्यन (इा ६।१।४) इति सूत्रे । तत्र संग्रह — अम् अनेन "अयं मन्त्रेन ग्रीहिषणादि अन्वयदाभ्ये च औदनादि तत्रादे, वि वा इविशी इति । सर्वं ब्रूमः—पृथिवी एव 'अयं' मन्त्रेन विवक्ष्यते । अथात् १—एवञ्चानात् कदात् मन्त्रानात् च । अविनाश, तावत् "तत्तत्रोऽयमय" "तदन्त्यायमय (इा ६।१) इति च मन्त्राभूत विवर्था वचते । तत्र अममानी पृथिवी मन्त्राभूत विवर्था न चतथात् प्राच्याणि परिपक्वा भव्यः । तदा कपम् अपि बाह्यरश्मि पृथिव्यनुत्पन्नं कथ्यते—"यत् कृत्वा तत्त्वमसि (इा ६।१) । भूविष्ठं हि पृथिव्याः तत्र कथम् । सुपत्ताम् अपि अममानीविवर्थात् 'अयं' पृथिवी (तैत्ति १।१) "तद्वयदप्यं मत् आसीत् तत् अममद्यन सा पृथिव्यामवत् (इा १।१।१) इति च ।

12. (In the scriptural text declaring the origin of food from water) food is to be taken in the sense of earth because of the subject matter the colour and other passages

We read in the scripture, That water thought May I be many may I grow forth It sent forth food, (*Chh* VI 2, 4 Here doubt arises, whether the word 'food' denotes

rice, barley, and such other eatables as cooked food, etc, or, the earth We say it is the earth that is intended to be meant by the word 'food' Why so ? On account of the subject matter, on account of the colour (of earth), and on account of other passages In the first place, the subject matter of that passage is "the elements," as seen from the preceding passages, "It sent forth fire, it sent forth water" (*Chh* vi II) In the enumeration of the successive elements, the next turn (after fire and water) is that of 'earth', and it would be improper to pass it over and to assume without a reason that the meaning of the word 'food' is 'rice, barley' etc. In the second place, the colour of 'food' too, as mentioned in a complementary passage, viz, "The dark colour is the colour of food" (*Chh* VI, 3, agrees with that of earth. The predominant hue of earth is dark In the third place, other scriptural passages dealing with the same subject declare that "what was there as the froth of the water condensed and formed earth" (*Bri* I, 22)

१३ । तदभिध्यानादेव तु तल्लिङ्गात् सः ।

१३ । किम् इमानि विद्यदादीनि भूतानि स्वयमेव स्वविकारान् सृजन्ति, आद्योन्मिव परमेश्वर एव तेन तेन आत्मना अवतिष्ठमान अभिध्यायन् त त विकारं सृजति, इति सन्देहे "तप्तेन ऐचत", "ता आप ऐचन्त" (छा० ६।२।४) इत्यादि श्रवणात् भूतानां स्वात्मना चैत् अवकाशेन, तव उच्यते, 'स एव, तदभिध्यानात्' 'स' परमेश्वर एव तेन तेन आत्मना अवतिष्ठमान अभिध्यायन् त तं विकारं सृजति । कुत ?—'तल्लिङ्गात्' यत सृष्टिप्रकारेण तस्य एव लिङ्गं नियन्तृत्वादिलक्ष्यं कथयन्ति । तथाहि शास्त्रं, -

and hearing.) It is to exclude the possibility of this doubt that the word 'but' is used in this *sūtra*

१४ । विपर्ययेण तु क्रमोऽत उपपद्यते च ।

१४ । भूतानाम् उत्पत्तिक्रमं चिन्तित । अतः इदानीम् अप्ययक्रमं चिन्त्यते । 'तु'-शब्दः पूर्वपक्षनिरासे । 'अतः' उत्पत्तिक्रमात् 'विपर्ययेण' विपरीतेन क्रमेण प्रलयक्रमः भवितुम् अर्हति । स एव क्रमः 'उपपद्यते च' युक्तः च भवति । यतः लोके दृश्यते येन क्रमेण सोपानम् आरुढं तत् विपरीतक्रमेण अवरोहति । अपि च दृश्यते 'सद' जातं घटशरावादि अप्ययकाले भङ्गावम् अभ्येति, अग्नयः जातं हिमकारकादि अद्भावम् अभ्येति । अतश्च उपपद्यते एतत् यत् पृथिवी अन्नं जाताः सती स्थितिकालातीते अपि, अप्रीयात्, आपश्च तेजसी जाताः सत्यं तेजः अप्रीयुः । एव क्रमेण सूक्ष्मं सूक्ष्मतरश्च अन्तरम् अन्तरतरश्च कारणम् अप्रीय सर्वं कार्यजातं परमकारणं परमसूक्ष्मञ्च ब्रह्म अभ्येति इति वेदितव्यम् ।

14. *The order (of dissolution), however, is the reverse of this (i.e., of the order of creation) Such is also proved (by experience.)*

The order of creation of the elements has been discussed hitherto. Now we proceed to consider the order 'of their retraction (into Brahman)'. It is reasonable to assume that the order of dissolution should be the reverse of the order of creation. Such a (reverse) order 'is also proved (by experience,)' for it is observed in the world that a man, when ascending a stair, takes the steps in a particular order, which he has to reverse when he descends. It is also observed that things made of clay, such as jars, platters, etc., on being destroyed, pass back into clay, and things produced from water, such as snow, hail-stones, etc., pass

Doubt may be thrown on the order of creation of the elements as detailed in the previous Sûtras. Thus, The intellect and the sensorium should be admitted to have places somewhere in the succession between the elements and Brahman, because these two have been indicated, *i e*, enumerated as steps in creation, in the *Mundakopanishad* (11 1) The Sutrâkâra says that if this view be held, and if thence it be doubted that the order of the elements (in creation etc) as described above is thereby subverted, we say, No, such doubt is not to be entertained, because as far as the successive steps of creation and dissolution are concerned, there is no difference whatsoever between the elements (akâsa, air, fire, etc) and the organs, (the intellect, the sensorium, the eye, the ear, etc) Now, if, (as held by us), the organs are made up of the elements, then their origination and dissolution are identical with the origination and dissolution of the elements, and hence we have not to look for any alteration of order on account of these two, *viz*, the intellect and the sensorium. If, however, it be supposed that the organs are not made up of the elements, still the order of the origin of the elements need not be affected by the organs, for under that supposition, the organs may all have been produced first and the elements last, or else the elements may have been produced first and all the organs last

१६ । चराचरव्यपाश्रियस्तु स्यात् तद्व्यपदेशो मातस्तद्वैव-
भावित्वात् ।

२६ । न भूतकारणवत् जीवस्य उत्पत्तिप्रलयौ स्तः । 'तद्व्यपदेश' जीवस्य जन्म-

अथ ६३. श्रीविष्णु उवाच ॥ 'तु' च । अथ ६३. श्रीविष्णु उवाच ॥
यत्तु 'भावा' श्रीविष्णु उवाच ॥ न मुखात् । अथ ६३. श्रीविष्णु उवाच ॥
श्रीविष्णु उवाच ॥ श्रीविष्णु उवाच ॥ श्रीविष्णु उवाच ॥ श्रीविष्णु उवाच ॥
यत्तु ६३. श्रीविष्णु उवाच ॥ श्रीविष्णु उवाच ॥ श्रीविष्णु उवाच ॥ श्रीविष्णु उवाच ॥

16. (The words birth and death) belong properly to (the bodies only of) moving and non moving beings. Is the very existence (of these two words) depends on the existence of the body their application to it (the self of the individual) can only be metaphorical.

The individual self has neither beginning nor dissolution such as the elements and the organs have. Birth and death popularly ascribed to it have a proper application to the bodies only of non moving and moving beings. The application of these two words to it is only secondary (or metaphorical) and cannot be taken in their primary senses. Because the individual self appears only when the body is born and disappears when the body is dead so the words birth and death have come to be used metaphorically with reference to the individual self.

१०। माताऽनृतेनित्यत्वाच्च ताभ्यः ।

୧୦। 'ମ ସାକ୍ଷୀ' ଉତ୍ପଦନେ ଉଦି ସାକ୍ଷୀ । 'ସକ୍ଷି' ସତ୍ତ୍ୱ ଶବ୍ଦ ଉତ୍ପାଦିତୁମି
ନାମି । 'ତାତ୍ପ' ନିପାତ୍ୟା ଓ ସମସ୍ତ 'ସକ୍ଷୀ' ନିପାତ୍ୟା ସାଧାରଣ୍ୟେ ପ୍ରାପ୍ୟ (ଛଟ ୧।୧୮)
ଉପାଦ୍ୟାସୁମିତ୍ୟ ଶବ୍ଦ ନିପାତ୍ୟା ଅବଶ୍ୟସି ।

17 The Self is not (originated) as there is no scriptural text to the effect and also as it is eternal according to them: (i.e., scriptural texts.)

The self is not originated , because there is no scriptural text which says so And also because from such scriptural texts as "It (the self) is unborn, eternal, the ancient" (*Kath* II 18), etc , the eternity of the self is known

१८ । ज्ञोऽतएव ।

१८ । अयम् आत्मा 'ज्ञः' नित्यचैतन्य । 'अत एव' यतः परम् एव ब्रह्म उपाधि-सम्पर्कात् जीवभावेन अवतिष्ठते, ब्रह्मण्ययं "सर्वं ज्ञानमनन्तम्" (तैत्ति० २।१) इत्यादिभ्यः श्रुतिभ्यः चैतन्यस्वरूपत्वम् अवगम्यते तथात् हेतो जीव चैतन्यस्वरूपः एव ।

18 *For this very reason (the self is) intelligent* This self is eternally intelligent 'For this very reason', i.e., because it is the highest Brahman himself that exists as the (individual self) through its contact with limiting adjuncts (upâdhi), and also because the intelligent character of Brahman is known through such scriptural texts as "Brahman is true, intelligent, and infinite" (*Taitti* II, 1), etc , therefore the individual self is intelligent in character

१९ । उत्क्रान्तिगत्यागतीनाम् ।

१९ । इदानीं किपरिमाण जीवः, इति चिन्त्यते । तत्र पूर्वपक्षः,—'उत्क्रान्ति-गत्यागतीनाम्' उत्क्रान्ति शरीरात् वह्निर्गमनं, गति लोकान्तरगमनम्, आगति लोकान्तरात् अत्र आगमनम् । तासां श्रुतिप्रमाणात् परिच्छिन्न अणुपरिमाण जीवः, न विभुः, न च देहपरिमाणः । न विभी चलयम् अवकाशयते, देहपरिमाणत्वं च जैनमतपरीक्षायां निरस्तम् ।

19 (The Pûrvapaksha says that the individual self is

of atomic size, on account of the mention in the scriptures)
of its passing out going and returning

We now pass on to the consideration of what size the individual self is. First as usual we have the Pūrva pakṣha, (in Sūtras 19 to 28) As the self is said in the scriptures to pass out of the body, to go to other worlds and to come back from other worlds to this, so it must be of limited and atomic size and it can neither be all pervading nor of the size of the body. Passing from place to place is impossible in the case of an all pervading body and the theory of the self being of the same size as the body has already been refuted in course of the examination of the Jaina doctrine.

२० । स्वात्मना चोत्तरयो ।

१ । पुनरपि पूरयत् । उत्तरादिः कदाचित् प्रकृत्यापि कदाचित् प्रकृत्येत, उत्तरं तु भेदादती नाचरति, एवमेतत्, स्वात्मना चोत्तरादौ चोत्तरं न भेदादती नाचरति इति वाच्यम् ।

20 *And on account of the two latter (going and returning) being connected with the self (it is a moving thing and hence of atomic size)*

The Pūrva-pakṣha continues. We concede that passing out does not necessarily indicate motion for passing out may be attributed even to a self whose *karma* has been exhausted and which ceases thenceforth to move. But the two latter *viz.*, 'going' and 'returning' are not possible in the case of something that does not move.

These two latter, viz, 'going' and 'returning' can have connection with (i e, application to) self-activities only, (i e, their application to selves indicates that selves move, and consequently must be atomic in size

२१ । नाप्युरतश्च्युतेरिति चेन्नेतराधिकारात् ।

२१ । एतच्च पूर्वपक्ष-सूत्रम् । 'अतश्च्युते.' अणुत्वविपरितीतश्रुते, यतः "स वा एष महान् अज" (बृह ४।४।२२), "आकाशवत् सर्वगतश्च नित्य." एवञ्जातीयका श्रुति आत्मन अणुविपरितीतत्व महत्वम् इति यावत् कथयति, तत आत्मा 'न अणु इति चेत् न' । कस्मात् ?—'इतराधिकारात्' यत एवञ्जातीयका श्रुति इतराधिकारेः ब्रह्मप्रकरणे कथिता, न जीवप्रकरणे ।

21 If it be said that (the self) is not atomic, on account of there being scriptural texts stating the contrary, we say, No, for (in those texts) the subject matter is different (viz Brahman)

The Púrvapaksha continues. If it be objected that from scriptural texts which deny the above statement (i e, the statement of the atomic size of the self), such as "He is that great, unborn" (Bri IV 4 22) "Like *ákāśa* he is omnipresent and eternal" and the like, the opposite of atomic size, i e, a great size, is to be inferred in respect of the self, we say, No Why so? Because such scriptural statements are made in connection with another subject-matter, that is Brahman, and not the Jīva

२२ । स्वशब्दोन्मानाभ्याम् ।

२२ । एतत् च पूर्वपक्ष-सूत्रम् । अणुत्व दृढयति । 'स्वशब्द' साक्षात् अणुत्व-

वाची मयः "एवीश्वरात्मा चेतसा विदितव्यः (सुख १।१।८) इत्यादि । उभयानाम्
उद्भूतमालम् ।

वाचाप्यवतमानस्य यतसा कल्पितम् च ।

भाषी श्रीरः स विदितः स वागव्यायः कल्पते ॥ (चेता ४८)

"वाचापादुक्तवः यतवतमानस्यदपि यतवतादुक्तवः यतवती मायः इति वदिदम्
वागम् इति भाषयती । तासां प्रमाणाणां च जीवस्य अज्ञानम् अवनयते इति
वाचयति ।

22. And (the self is proved to be atomic in size) from the identical word being mentioned and the self's measurement by division being given (in the scriptures)

The Pūrvapakṣa continues. The atomic size of the self is further corroborated by the two following facts. First, the very word meaning atomic size is used in the scriptures, as for example in the passage "This subtle (i.e. atomic) self is to be known by the mind &c. (*Mund* III 1 9) Secondly the *unmāna* or measurement by division (of the self) is given in the following scriptural text — "The self is to be known as a hundredth part of the hundredth part of the point of a hair and yet it is worthy of obtaining infinitude. (*Svet* V 9) The commentary named 'Bhāmati' thus paraphrases the above scriptural text — "From the point of a hair is first divided its hundredth part. From that hundredth part again is divided its hundredth⁷ part. Then that is the measurement spoken of — From these two corroborative evidences also follows the atomic size of the individual self."

२३ । अविरोधचन्दनवत् ।

२३ । पूर्वपक्ष-सूत्रम्,—आपत्तिखण्डनम् । अणवे सति एकदेशस्य जीवस्य सकलदेशगतोपलब्धिं विरुध्यते, इति न गृहणीयं, यतः, 'चन्दनवत् अविरोधः' स्यात् । यथा हरिचन्दनविन्दुः शरीरैकदेशसम्बन्धोऽपि सन् सकलदेहव्यापिनम् आह्लाटं करोति, एवं जीवोऽपि देहैकदेशस्य सकलदेहव्यापिनीम् उपलब्धिं कारिष्यति । त्वक्-सम्बन्धात् च अस्य सकलगरीरगता वेदना न विरुध्यते, त्वक् च हात्त्रशरीरव्यापिनी ।

23 *There is no incompatibility (between the self's atomic size and its perceptions extending over the entire body), as in the case of sandal-paste*

The Pūrvapaksha refutes an objection. If the self's size were atomic, then it could reside only at one point of the body, and perceptions extending over the entire body would be inconsistent with such a size—This doubt need not be entertained, because there is no incompatibility, 'as in the case of sandal-paste'. Just as a drop of sandal-paste, though in actual contact with one spot of the body only, yet produces a refreshing sensation extending over the whole body, so the soul, abiding at one point of the body only, may cause perceptions extending over the whole body. As the self is connected with the skin (the seat of sensations), the extension of the self's sensations throughout the whole body is not contrary to reason, for the skin extends over the whole body.

२४ । अवस्थितिवैशेष्यादिति चेन्नाभ्युपगमाद्धृदि हि ।

२४ । पूर्वपक्षे आपत्तिखण्डनम् । चन्दनविन्दोः 'अवस्थितिवैशेष्यात्' प्रत्यक्षात्

एकदेशवर्तिन्यस्य जीवस्य तु एकदेशवर्तिन्यस्य अक्षय्यत्वात् अपि ह्यत्र च न चन्द्रविन्दु-
जीवस्य हृत्प्राग्वत् प्रवृत्तिरिति चेत् न । अमुपपन्नमाह इति हि यत् “इति
हि एव आत्मा” (ब्र० ३।६) इत्याद्याः श्रुती जीवस्य अपि चन्द्रविन्दुवत् अवस्थिति-
वैशिष्ट्यम् अनुपपद्यते ।

24 *If it be objected (against the last Sûtra) that the (sandal paste has n) specific location (which the self has not) we say No For there is a statement (of specific location for the self in the scriptures) viz within the heart*

The Purnvapaksha refutes another objection It may be again objected that the spot of sandal paste has a specific location for we actually observe its position in one part of the body but as regards the self its position in one part of the body can neither be observed nor inferred.—This objection too should not be raised. For in such scriptural passages as ‘The self is in the heart (Pras ill 6) etc. specific location has been admitted in the case of the self as distinctly as in the case of the spot of sandal paste

२५ । गुण्यादाः क्षीयान् ।

११ । पूर्वोपदिष्टत्वात्प्राग्वत् वर्णयति । यथा क्षीयं अद्वैतवैश्वर्यं न भविष्यतीत्य-
प्रवृत्तीनां प्रमा अक्षय्यापिनी श्रुती इत्युक्ते यद्वै वाच्यं करोति तथा जीवीनां हि अद्वैतवैश्वर्यं
अक्षय्यापिनीम् उपपद्यते चेति ।

25 *Or on account of its quality (of pervasiveness)*

just as in the world (the light of a lamp pervades a whole room)

The Púrvapaksha refutes another objection Just as in the world, the light of lamps or gems placed in one part of a room illuminates the whole room, and thus produces an effect in the whole room, similarly the self, though abiding in one part of the body only, may produce perceptions throughout the entire body

૨૬ । વ્યતિરેકો ગન્ધવત્ ।

૨૬ । પૂર્વપક્ષે આપતિસ્વહનમ્ । કથમ્ પુનઃ ગુણ ગુણિવ્યતિરેકેય અન્યત્ર વર્તમાન વર્તેત ? इति न आशङ्कनीय, यत 'गन्धवत्', यथा कुसुमादि-गन्धवत्द्रव्य-व्यतिरेकेण एव गन्धस्य अन्यत्र वृत्ति भवति, तथा अणो अपि सत जीवस्य चैतन्यगुणस्य 'व्यतिरेक' विशेष भविष्यति ।

26 *Extending beyond (is possible) as in the case of odour*

The Púrvapaksha refutes still another objection : "How can a quality extend beyond that in which it inheres, and abide elsewhere ?" This doubt is not to be entertained Because just as odour may exist in (i e extend to) a place beyond where the odoriferous objects, such as flowers etc , are, similarly the quality of intelligence may extend beyond the self, although the latter should be atomic

૨૭ । તથા ચ દર્શયતિ ।

૨૭ । પૂર્વપક્ષે સ્મૃતિપ્રમાણમ્ । સ્મૃતિ 'ચ તથા' જીવસ્ય ચૈતન્યગુણેન સમસા-

शरीर व्यापितं 'वा नोन्मत्तं वा नम्यतश्च' (इह १।४।० ; शीरो ३।१० ; वागी ८।८१)
इत्यादि-शक्तिभिः 'इवमेव' ।

27 *And thus (the scripture also) declares*

The Pārvaṇpakṣhin quotes scripture to support himself. Scripture also declares that the self pervades 'the entire body by means of its quality viz intelligence in such passages as 'Up to the hairs, up to the tips of the nails (Bṛi 1.4.7 Kau 13.20 Chh viii 8.1 etc.)

२८ । पृथगुपदेगात् ।

२८ । पृथगप्युपदेगात् । "उपदेगा शरीरं समावृणोति (शीरो ३।१०)
"उदेगां मायानां विप्रमोहं विप्रमोहं आदाय (इह १।१।१०) इत्यादि-शक्तिभिः
वाच्यमस्ति । अतः उक्तमात्रेण 'इवमेव' उपदेगात् शरीरं व्यापित्वं एव शरीरव्यापित्वं
अवश्यम् ।

28 *On account of separate statement (of self and intelligence as agent and instrument, in the scriptures)*

The Pārvaṇpakṣhin quotes scripture again to support himself. The self and its intelligence have been clearly distinguished as agent and instrument in such scriptural passages as "Having taken possession of the body by consciousness (Kau 13.6) and "Then (the intelligent self) having absorbed all intelligence through the intelligence of the senses (Bṛi 11.1, 17) etc. whence it is to be understood that the self pervades the body only through intelligence, which is its quality

२८ । तद्गुणसारत्वात् तु तद्व्यपदेशः प्राञ्जवत् ।

२८ । सिद्धात्-सूत्रमेतत् । 'तु'-शब्द पूर्ववत् व्यावर्तयति । न जीव वेद्युत
अणुपरिमाण । कथं तर्हि अणुत्वादि-व्यपदेशः ? इति, अत आह, जीवस्य 'तद्-
गुणसारत्वात्' उपाधिगुण-सारत्वात् बुद्धिगुणप्रधानत्वात्, अर्थ — यत बुद्धे गुणा इत्यादि
सर्वे सुख दुःखम् इत्यादयः एव जीवस्य संसारित्वे प्रधान कारणं ततः, तस्य 'तद्व्यपदेशः'
अणुपरिमाणकयत्नम् । 'प्राञ्जवत्', यथा प्राञ्जस्य परमात्मनः सगुणोपासनेषु उपाधि-
गुणसारत्वात् अणीयत्वादि-व्यपदेशः, "अणीयान् हस्तिनां यवादा" (छा ३।१।४।१)
"मनोमयं प्राण-शरीरं" (छा ३।१।४।२) 'सर्व्वेभ्यः सर्व्वेषु सर्व्वकालं सर्व्वसकलम्"
(छा ३।१।४।२) इति एवम्प्रकारः, तद्वत् ।

29 But it is to the predominance of its quality (i.e. its limiting adjunct, viz. buddhi or intelligence), that the ascription of that (i.e. atomicity) to it is due, as in the case of the Intelligent Self (i.e. Brahman)

Now begins the reply of the Sutrakara. The word 'but' denotes the rejection of the position of the Pūrva-paksha. In reality, however, the self is *not* of atomic size. Then, how is it that atomicity etc. have been attributed to it (in the scriptures)? Because of the predominance of its quality, that is of *buddhi*. It is the qualities of *buddhi* (such as desire, aversion, pleasure, pain, etc.), that constitute the main cause of the transmigratory existence of the individual self. Hence the (secondary or figurative) ascription to it of atomic size (the size of 'buddhi') 'as in the case of the Intelligent Self' (i.e. Brahman). Just as in those sections of the scriptures whose topic is meditation on the qualified Brahman, the Highest Self is spoken of as possessing relative minuteness

and so on, because it then has the qualities of its limiting adjuncts, e.g., in the passages "Smaller than a grain of rice or barley", (Ckh III 14 3) "He who consists of mind whose body is *prāṇa*" (Ckh III 14 2) etc.,—so it is also with the individual self.

३० । यावेदात्मभावित्वाच्च न दोषस्तद्व्यवहारात् ।

३ । विद्यात्वे च पक्षिभ्योऽयम् । इति बुद्धिबुद्ध्यवहारात् चान्न चक्षुर्भवेत्, तदा बुद्ध्या च न निवर्त्तते यद्विद्यमानम् चक्षुर्भवेत् इति चतः बुद्धिबुद्धिभेदेति चक्षुर्भवेत् विद्यमानं च न-चक्षुर्भवेत् चक्षुर्भवेत् इति चतः चक्षुर्भवेत् एतन् । बुद्धिबुद्ध्यवहारात् यावेदात्मभावित्वाच्च न दोषस्तद्व्यवहारात् इति चतः चक्षुर्भवेत् एतन् । बुद्धिबुद्ध्यवहारात् न न पक्षिभ्योऽयम् । तदा च दृष्टं न दृष्टं दृष्टं चक्षुर्भवेत् । अतः पुनः चक्षुर्भवेत् एतन् चक्षुर्भवेत् बुद्धिबुद्ध्यवहारात् इति ।—तद्व्यवहारात् तदाचिद्व्यवहारात् इति चतः—
“दोषो विद्यमानस्य कार्यस्य इत्यन्वयमिति बुद्ध्या च चक्षुर्भवेत्, यद्व्यवहारात् न चक्षुर्भवेत्
पक्षिभ्योऽयम्—दोषो” (उच ३।१।३) इत्यादि । तच्च “विद्यमानस्य” इति बुद्धिबुद्ध्यवहारात् इति एतद्व्यवहारात् । अतः चक्षुर्भवेत् ? तदा चक्षुर्भवेत् बुद्ध्या इति चक्षुर्भवेत् चक्षुर्भवेत् । तच्च इति चक्षुर्भवेत् इति चक्षुर्भवेत् इति चक्षुर्भवेत् । एतद्व्यवहारात् इति चक्षुर्भवेत्—तदा चक्षुर्भवेत् पक्षिभ्योऽयम् इति चक्षुर्भवेत् । तदा चक्षुर्भवेत् बुद्ध्या इति चक्षुर्भवेत् चक्षुर्भवेत् । अतः चक्षुर्भवेत् चक्षुर्भवेत् बुद्धिबुद्ध्यवहारात् इति ।

30 The objection (that the conjunction of different entities cannot be permanent) does not apply because (the conjunction of the self with buddhi) lasts just as long as the individual self exists as seen (in scriptural passages)

The Sūtrakṛta refutes an objection. ¹ Let it be assumed that the minuteness of the self is due to the predominance

of its quality, i.e. *buddhi*. From this it follows that the conjunction of *buddhi* and the self, they being different entities, must necessarily come to an end, and the self, when disjoined from the *buddhi*, will become unsupported, and hence non-existent." To this we reply that this objection is not to be entertained, because the conjunction of the self with *buddhi* lasts just as long as the individuality of the self lasts. The self's connection with *buddhi* is true only in its state of (fictitious) transmigratory existence, and not in its real existence. But how is it known that the self's connexion with *buddhi* lasts just as long as its individuality lasts? Because that is seen in the scriptures, which declare, "The Person of light, whose essence is knowledge, dwelling within the heart, surrounded by the *prānas*, he remaining identical, wanders along the two worlds, as if thinking, as if moving" (*Bri.* IV 3 7), etc. Here the expression "whose essence is knowledge" means "whose essence is *buddhi*" Again with regard to the words "remaining identical" we may ask "identical with what?" The evident answer, based on the proximity of words, is "with *buddhi*" Further, by the expressions "as if thinking", "as if moving", it is meant that the self does not think and move on its own account, but thinks as it were, and moves as it were, because the *buddhi* to which it is joined really thinks and moves. Hence the self's transmigratory (individual) existence is due only to connexion with *buddhi*.

३१ । पुंश्चादिवत् तस्य सतीऽभिव्यक्तियोगात् ।

३१ । आपत्यन्तर-खण्डनम् । ननु सुषुप्तिप्रलययो, न शक्यते आत्मन बुद्धिसम्बन्धः

अन्तरम् एतत् तदीयं कर्मविवाहविषयं अभ्युदयमेव, तन्निवृत्तौ समाप्तं कर्म च
 न ह्यत्र ददात्, "कदा चैव तदा कदाचिद् भवति भवति (वा० १५२) ।
 तत् कदा बुद्धिमन्तस्य साध्या अभ्युदयम् । अथा कदाचिद् वाच—बुद्धिमन्तस्य
 वाच्यं अभ्युदयम् एव बुद्धम् । "तुल्यदिग् एतत् वाच्यं अभ्युदयमनाम एव
 तत्तुल्यं तदा बुद्धिमन्तस्य कदा बुद्धो दीप्त्यया विद्यमानस्य अभ्युदयं भवति
 चार्थभावे एव पुनरेव न तु तदा चार्थविशेषो वदन्ति ।

31 Because it is reasonable that what exists (potentially afterwards) manifests itself like virile power &c

The Sūtrakāra refutes another objection. In the states of deep sleep and *pralaya* (the absorption of created things in Brahman) no connection of the self with *buddhi* can be affirmed for in those states according to the scriptures, all modifications pass away and an unqualified state is reached, as seen in the passage, He becomes then O dear (disciple) reunited with the True he is gone to his own (Chh. VI 8 1). Then how can it be said that its connection with *buddhi* lasts as long as the self exists?" To this objection we reply that it is reasonable to suppose that the self remains connected with *buddhi* as long as it lasts. Like virile power &c." As the vital seed and moustaches potentially exist in childhood and are afterwards manifested, so it is reasonable to hold that during sleep the self's connection with *buddhi* continues to exist in a potential state and it is manifested during the waking state and not that it suddenly and unaccountably emerges again after cessation during sleep.

३२ । नित्योपलब्ध्यनुपलब्धि-प्रसङ्गोऽन्यतर-नियमो वाऽन्यथा ।

३२ । चिदात्मस्य दृष्टीरुगेति । 'अन्यथा नित्योपलब्धि अनुपलब्धि वा प्रमज्येत इन्द्रियविषयाणां सन्निधाने सति नित्यम् एव उपलब्धि स्यात् । अथ हेतौ वर्तमाने सति अपि फलाभावे, ततः अपि नित्यम् एव अनुपलब्धि स्यात्, न च एव दृश्यते । अथ 'वा अन्यतर-नियम' आत्मन इन्द्रियस्य वा शक्तिप्रतिबन्ध अभ्युपगम्य, । न च आत्मन शक्तिप्रतिबन्ध' सम्भवति, तस्य अविच्छिन्नत्वत् । न अपि इन्द्रियस्य, यत पूर्वोक्तस्योपलब्ध्यौ अप्रतिबद्धशक्तिकस्य तस्य शक्ति अकस्मात् न प्रतिबध्येत । तस्मात् युक्तम् एतत्—'तदगुणसारत्वात् तदव्यपदेश' (२८तमे सूत्रे) ।

32 Otherwise, there would be either constant perception or constant non-perception, or else a limitation of either of the two (*viz* the self and the senses)

The Sutrākāra strengthens his position Otherwise, *i e*, supposing we did not acknowledge an internal organ (*buddhi* or *manas*) through whose attention and non-attention perception and non-perception took place, we should have to admit either constant perception or constant non-perception There would result perpetual perception whenever there would be the conjunction (of the self) with the senses and the objects of sense, or else, even if the cause having been present, the effect did not arise, there would follow perpetual non-perception Neither of these is actually observed. Or else, we should have to assume 'a limitation of either' *i e*, that there are obstacles in the way of energy, either of the self or of the sense-organs But the former is not possible, as the self is not capable of any modification or limitation, nor the latter, as there is no reason why the energy of the sense-organ which is non-

obstructed in the preceding and the following moments should without any cause, be obstructed (in the intervening moment.) Hence the explanation (given in Sūtra 29) of the attribution of minuteness to the self (owing to its connexion with *buddhi*) is reasonable.

३३ । कर्ता माभ्यार्यवत्वात् ।

३३ । तदेवमात्रादिभिरपि एव अपरीक्ष्य जीवकश्च प्रपञ्चते । 'कर्ता च सर्वं जीव' इत्याह । अत्राह ३—माभ्यार्यवत्वात् यत् एव च धर्मात् पुत्राणां दद्यात् इति एवंविधं भावम् अवश्यं भवति, अत्राह तत् सगर्वकं स्यात् । तथा इदम् अपि शास्त्रम् अवश्यं भवति,—'एव हि द्रष्टा श्रुता श्रुता प्राप्ता रक्षिता मत्ता शीघ्रा कर्ता विद्यायां पुत्रश्च' इति (मन्त्रे ३४८) ।

१

33 *The self is an agent for* (it is on that admission that the words of the scripture acquire a meaning)

By the section on the predominance of the quality of *buddhi* another attribute of the individual self is set forth. The individual is an agent. Why so? Because it is only thus that meaning can be given to such scriptural texts as "He should perform sacrifices, make fire oblations, give donations" and the like otherwise the texts become meaningless. Similarly a meaning attaches to this text also on the same supposition:—Verily this person who is the seer the hearer the smeller the taster the perceiver the thinker the agent, and who has knowledge for his essence &c." (*Pras* IV 9)

३४ । विहागोपदेशात् ।

३४ । इतथ जीवस्य कर्तृत्व यत् शान्त्वं अश्रवम्भायां तस्य विहारम् उपदिशति,—
“स ईयतेऽमृतो यत्र कामम्” इति (बृह ४।१।१२), “स्त्रे शरीरे यदाकाम परिवर्तते”
इति च (बृह २।१।१८) ।

34. (And) on account of the teaching about the self's wandering about

The self is proved to be an agent, also because scriptural texts mention its wandering about in the state of sleep, e g, “The immortal one goes wherever he likes” (Bri IV 3, 12), and also, “He moves about, according to his pleasure, in his own body”, (Bri II 1, 18)

३५ । उपादानात् ।

३५ । इतथ जीवस्य कर्तृत्व यत् जीवप्रकरणे युति कारणाणाम् ‘उपादानं ग्रहणं सङ्कीर्तयति, यथा, “तदेवा प्राणानां विज्ञानेन विज्ञानम् आदाय” इति (बृह २।१।१७)
“प्राणान् गृहीत्वा” इति च (बृह २।१।१८) ।

35. (And) on account of the teaching about the self's taking.

The self is proved to be an agent, also because the scriptures in the section dealing with the individual self speak of it as taking its instruments, e g, “Having taken the intelligence of the *prāṇas* through its own intelligence” (Bri. II. 1, 17), and “Having taken the *prāṇas*” (Bri. II. 1, 18)

३६ । व्यपदेशाच्च श्रियायां न चेन्निर्होमविपर्ययः ।

३६ । इतश्च जीवस्य कर्तृत्वं एतत् च तस्य लोबिक्यो वदिक्यो च श्रियायां कर्मस्य व्यपदिशति कृत्तिः, अथ, “विद्यानं यद्यं तदुक्तं कर्मस्य तदुक्तं च (वेदिः १।३) । ननु विद्यानमप्यं दुही उपविशतः, अथम् यदेतद् जीवस्य कर्तृत्वं नृपते इति चेत्, न । जीवस्य एव ‘निर्होमः’ न दुहे । न चेत् जीवस्य ज्ञात् ततः ‘निर्होमविपर्ययः’ स्यात् “विद्यानेन इति निरदिश्यत न “विद्यानम्” इति ।

36. Also because it is described (in the scriptures as an agent) with regard to action. If (the soul were) not (meant as the agent) these would have been a different description.

The self is proved to be an agent also from this, that the scripture speaks of its being an agent both in secular and in Vedic actions, e g., ‘The *viñāna* performs the sacrifices, it performs all acts *Taittī II 5*) If it be objected that the word *viñāna* here applies to *buddhi* so how can it indicate the agency of the self?—we say No. The self is meant here, not the *buddhi*. If the self were not meant, then the description would have been different. The language would then have been *Through viñāna* it performs not *Viñāna* performs. (See also Sūtra 38)

३७ । उपलब्धिवदनियमः ।

३७ । अथाह यदि बुद्धिश्चैतिरिह जीवः कर्ता स्यात्, सः स्वतन्त्र एव नियं हितश्च एव चात्मनः नियमिनः सत्त्वावधीत् न विपर्येतम् । विपर्येतम् अपि तु सत्त्वावधत्

उपलभ्यते । न च स्वतन्त्रस्य आत्मन ईदृशी प्रवृत्ति अनियमेन उपपद्यते, इति अत उत्तरं पठति,—‘उपलब्धिवत् अनियमः’ । यथा अयम् आत्मा उपलब्धिं प्रति स्वतन्त्रोऽपि अनियमेन इष्टम् अनिष्टं च उपलभते, एवम् अनियमेन एव इष्टम् अनिष्टञ्च सम्पादयिष्यति ।

37 *There is absence of restriction (in regard to the self's action as agent) just as in regard to perception*

An objection may be raised here “If the self, as distinct from the *buddhi* were the agent, then it would, because independent, do exclusively what is pleasant and useful to itself, and never the opposite. But it is observed to do the opposite also. It is not reasonable that the independent self should act thus unrestrictedly (i. e., do what is pleasant and what is unpleasant indiscriminately)” To this objection we reply Just as the self, though free with regard to perception, perceives unrestrictedly both what is pleasant and what is unpleasant, so does it perform unrestrictedly both what is pleasant and what is unpleasant.

३८ । शक्तिविपर्ययात् ।

३८ । इतश्च विज्ञानव्यतिरिक्तं जीवः कार्ता भवितुम् अर्हति । यदि पुन विज्ञान-शब्दाया बुद्धि एव कार्ता स्यात्, ततः ‘शक्तिविपर्ययः’ स्यात्, कारणशक्तिं बुद्धिं हीयेत, कार्ताशक्तित्वं आपद्येत, तत् च अन्याय्यम् ।

38 *On account of the reversal of power*

The self as distinct from *vijnāna* has to be admitted as an agent for the following reason also. If *buddhi* were

denoted by the word *vijñāna* and were the agent there would take place a reversal of power *Buddhi's* power as instrument would have to be denied and its power as agent would have to be affirmed which is unreasonable.

८ । अभाष्यभाषाया ।

१८ । इतश्चात्मनः कर्तृत्वमिति स्यात् विद्वान्बुधोऽप्यदिष्टः समाधिः—“आत्मा वा चरं द्रष्टव्यं श्रोतव्यं मनस्यं निदिध्यासितव्यं (इह १।३।३) ‘सोऽनेष्टव्यं न विजिज्ञासितव्यं’ (ब्रा ८।७।१) “अमित्येतं व्यासस्य आत्मनः” (मु १।१।६) — इति पूर्वोक्तस्य आत्मनः कर्तृत्वत्वे न तदपत्तिः ।

39 And on account of the impossibility of *saniddhi*

That the self is an agent follows from this also that the meditation taught in the Vedānta, as characterised in such texts as the following is possible only if the self is an agent — ‘The Self is to be seen heard, thought and meditated upon (*Bri* II 4 5) ‘The Self we must seek out the Self we must try to understand’ (*Chh* VIII 7 1) Meditate on the Self as Om (*Mund* II 2 6)

४० । यथा च तत्त्वोक्तयः ।

४० । ‘च’ इत्यत्र द्वाविधोऽर्थः । आत्मनः कर्तृत्वं न आत्मादिष्वं मतव्यम् । तथा ‘तथा कृतवत्त्वत्वादि-वाच्यत्वात् कर्तृत्वमिति विमुक्तत्वादिष्वं च निष्प्रमाणं भवति एवम् आत्मा अपि जनमादीनि चरानि चरिष्य कर्तृत्वमिति आभासवत्त्वत्वात् एव एवम् उक्तयः कर्तृत्वं कर्तृत्वत्वेन च भवति ।

40. *And as the carpenter (is an agent when working with his tools, and a non-agent at other times) so is the self both (agent and non-agent)*

The word 'and' here is used to remove a doubt. The self's activity is not to be supposed as inherent in its nature. Just as a carpenter, with his adze and other tools in hand, is an agent, but when he has laid aside the adze and other tools, is a non-agent, similarly the self is an agent only in relation to its instruments, but is a non-agent by its own fundamental nature. It exists in the states both of activity and inactivity.

४१ । परात् तु तच्छ्रुतेः ।

४१ । जीवस्य कर्तृत्वं 'परात्' एव भवति, न 'तु' तत् ईश्वर-निरपेक्षं, यत्, 'तत्' ईश्वरापेक्षल श्रुति एव उपदिशति, यथा, "एष ह्येव साधु कर्म कारयति त यमेभ्यो लोकेभ्य उन्निनियते एष ह्येवासाधु कर्म कारयति त यमघो निनीयते" इति (कौषी ३।८), "य आत्मनि तिष्ठन् आत्मानम् अन्तरो यमयति" (बृह ३।७।२३) इति च ।

41 *But (the self's activity is) from the Supreme Being, because scripture teaches that*

The activity of the individual self is due to the Supreme Being, and not independent of Īśvara. Because 'that', i.e., its dependence on Īśvara, is taught in the scriptures, thus, "And it is he who makes that individual do virtuous deeds whom he wishes to lead up from these worlds. And it is he who makes that individual do vicious deeds

who is desirous of 'heaven should' perform sacrifices" and prohibitions such as "A Brâhmana must not be killed", etc become significant. Otherwise, they become meaningless. The words "et cetera" are meant to include "the significance of human efforts, etc."

४३ । अथो नानाव्यपदेशादन्यथा चापि दाशकितवादिच-
मधीयत एके ।

४३ । जीव ईश्वरस्य अथ भवितुम् अर्हति, न तु स एव । कस्मात् ?—'नाना-
व्यपदेशात्' यतः शास्त्रे "सोऽन्वेष्टव्यं स विजिज्ञासितव्य" (छा ८।७।१), "एतमेव
विदित्वा मुनिर्भवति" (बृह ४।४।२२), "य आत्मनि तिष्ठन् आत्मानम् अन्तरो
यमयति" (बृह ३।७।२३) इति च एवञ्जातीयक भेदनिर्देश अस्ति । अन्यथा च अपि
व्यपदेश अस्ति अनानालस्य प्रतिपादकः । तथाहि 'एके' शास्त्रिण ब्रह्मण्य 'दाशकित-
वादित्वम्' दाशकितवादिभावम् 'अधीयते' उपदिशन्ति । आथर्वणिका ब्रह्मसूक्तं "ब्रह्म
दाशा ब्रह्म दासा ब्रह्मैवेमे कितवा उत" इत्यादिना । दाशा ये एते कौवर्ता प्रसिद्धा,
ये च अमी दासा स्वामिनि आत्मानम् उपचिपन्ति, ये च अन्ये कितवा द्यूतकृत, ते
सर्वे ब्रह्मैव, इति हीनगण्यदाहर्ण्येण सर्वेषाम् एव जीवानाम् ब्रह्मत्वम् आहुः । अतः
भेदाभिदावगमाभ्याम् अशत्त्वावगमः ।

43 (The individual self is) a part (of Brahman),
because, their difference is taught (in certain texts), and
because, contrariwise, some (schools teach) his identity
with fishermen, gamblers, etc

The individual self is to be considered a 'part' of
Īśvara, not Īśvara himself Why so? First 'on account
of the declaration of difference', i e, because the difference

(between the Highest Self and the individual self) is indicated in such scriptural passages as "The Self we must seek out the Self we must try to understand" (*Chh* VIII 7 1) He who knows him becomes a *muni* (*Bri* IV 4 22) He who dwelling within the self rules the self from within" (*Bri* III 7 23) and the like. And secondly because there are texts teaching otherwise : e g some members of a certain Vedic School speak of Brahman as becoming fishermen gamblers etc. The Ātharvans in their Brahmasukta say Brahman is the fishermen Brahman is the slaves, Brahman is these gamblers" etc. By mentioning the instances of such low class beings as the fishermen who are commonly known as *kaivartas*, the slaves, who give themselves away to their masters, and the gamblers, and by stating that they are all Brahman, the Ātharvans have declared that all individual selves are identical with Brahman. From these two views of difference and non-difference there results the view of the *jīva* being a part of Brahman.

४४ । मन्त्रवर्णनम् ।

४४ । श्रीव ईश्वरस्य चक्षु एव, यतः सत्त्ववत्त्वं विदवचनम् एतम् अक्षम् अचरमक्षति, यथा, "तावत्सत्त्वमक्षिमा तयोः ज्ञानाय पूज्यम्" । पार्श्वेऽप्येव मूर्त्तौ मृताणि विधादभ्या एतं दिवि (अक्ष १ । १ । १ वा १ । १ । १) ।

44 And on account of the Mantra,

Jīva is a part of Īvara, because a *mantra* (Vedic text)

also intimates the same view, e g , “Such is its greatness , greater than it is the Person One foot of it are all beings, three feet of it are the Immortal in heaven” (Rik X. 30, 3 , Chh. III, 12, 6’

४. । अपि च स्मर्यते ।

४५ । भगवन्गीतायाम् ‘अपि च’ जीवस्य ईश्वराशत्वम् ‘अप्यते’, यथा, “समैवांशी जीवलोके जीवभूत सनातन” (१५।७), तस्मात् अपि अशावगमः ।

45 *Moreover, it is so stated in the Smṛiti*

In the *Bhagavad-gītā* also jīva is spoken of as a part of Īśvara, e g , “In the world of living beings an eternal portion of me becoming the individual self &c” (XV 7).

४६ । प्रकाशादिवन्नैवं परः ।

४६ । आपत्तिखण्डनम् । ननु जीवस्य ईश्वराशत्व-स्वीकारे तदीयेन दु खेन अशित ईश्वरस्य अपि दुःखित्व म्यात्, इति चेत् शङ्कते, तदा उच्यते,—‘न एव पर’ यथा जीव संसारदुःखम् अनुभवति, न एव पर ईश्वर अनुभवति । ‘प्रकाशादिवत्’ यथा प्रकाश सौख्यं, चान्द्रमस वा विद्यत् व्याप्य अवतिष्ठमान अङ्गुल्याद्युपाधिसम्बन्धात् तेषु ऋजु-वक्रादिभाव प्रतिपद्यमानेषु तत्तद्भावम् इव प्रतिपद्यमान अपि न परमार्थत तत्तद्भाव प्रतिपद्यते, यथा च आकाश घटादिषु गच्छत्सु गच्छन् इव विभाव्यमान अपि न परमार्थत गच्छति, यथा च उदयरागादि-कम्पनात् तद्गते सूर्यप्रतिबिम्बे कम्पमाने अपि न तद्वान् सूर्य वस्तुत कम्पते, एव बुद्ध्याद्युपहिते जीवाख्ये अग्ने दुःखायमाने अपि न तद्वान् ईश्वर दुःखायते ।

46 (The individual self is liable to pleasure and pain but) not so the Supreme Being like light etc

An objection refuted. "If we admit that the self is a part of Īvara, then on the self's being afflicted by pain Īvara too whose part it is, would be afflicted by pain"—
To this objection we reply "Not so the Supreme Being" i.e., the Supreme Īvara does not feel the pain of the worldly state as the individual does. Like light etc. i.e. just as the light of the sun or the moon which fills all space appears to assume the straight and curved form with the assumption of such and such forms by the limiting adjuncts e.g. fingers etc. with which it is in contact but does not really do so and just as *akāśa* although appearing to move when (the containing) jars etc. are moved does not really move and just as the sun although its image appears to tremble when the cup of water reflecting it is shaken does not really tremble—similarly Īvara, although the part of him limited by *buddhi* and other adjuncts, and named the individual self be affected by pain is not so affected

४७ । अत्र च ।

४७ । अत्र च व्यापारस्य कदा भवेत् कुर्वन् न पट इव कायते इति वक्ष्यते ।

तत्र च पट्वाभा हि स निर्यो निवृत्तः क्व ।

न विद्यते कर्तृत्वमपि पटपदनिवृत्त्या ।

कर्मणा जपती मीरती मीचयत्येव च पुनरिति ।

स समवर्तमानमपि पटिना पुनरिति पुनः ।

‘अत्रापि’ ‘समावर्तमानमपि’ इति वाक्येन । ‘मीरती’ विपरीतं आचरणप्रदर्शनी

स्मिचाकशीति" (ऋक् १।२६४।२१, सुगुड ३।१।१, श्वेत ४।६) इति, "एकमात्रा सर्व-
भूतात्मा न लिप्यते लोकदुःखेन वाह्य (कठ ५।१।१) इति च ।

47 *The Smritis also* (teach that Īsvara is not subject to pain). .

Vyāsa and others state in their Smritis that the Highest Self is not affected by the pain of the individual,
e g —

"The Highest Self that dwells there is eternal and
devoid of qualities,
He is not stained by the fruits of actions, any
more than a lotus-leaf by water
But that other self who is active in character,
is subject to bondage and liberation
He is bound again and again with the seventeen-fold
aggregate "

Here, 'the seventeen-fold aggregate' means the subtle body consisting of the ten sense-organs, the five *pranas*, *manas*, and *buddhi*] From the word 'also' we are to understand that the scriptures too teach the same , e g ,
"One of the two enjoys the sweet fruit, while the other looks on without eating" (*Rik* I 164, 21, *Mund* III 1 1, *Svet* IV 6), and "So the one Inner Self of all creatures, beyond all objects, is not mixed up with the sorrows of the world" (*Katha* V 11).

४८ । अनुज्ञापारिहारौ देहसम्बन्धाज्जोतिरादिवत्

४८ । आपत्तिस्वरूपम् । आत्मनः एकत्वे अपि वैदिकी लौकिकी च अनुज्ञा-

परिहारी विविन्विधी अथ क्वात्वात् ? आत्मन ईदमन्वयात् । अतिव्याप्तिरनु-
यदा अतिव्याप्तिरपि अथ संप्रति अतिव्याप्तिरिति न इतरं, यदा च यदविद्यायाः
व्यवस्थायाः उपशोधयन्, अविद्यायाः अपि सत्ता नान्विद्यायाः परिधिपन्ने, तदा
अविद्यायाः ईदमन्वयात् अथ अविद्यायाः अपि सत्ता ईदमन्वयात् एव
अतएव अपा अविद्यायाः स्यात् ।

48. (Though the one Highest Self appears in all things yet) *permissions and prohibitions* (have arisen) *on account of the connexion (of the Self) with bodies as in the case of fire etc*

An objection refuted How do permissions and prohibitions, both Vedic and secular become possible though the Self is one only ? — On account of the Self's connexion with bodies, as in the case of fire etc Just as fire is one only yet we shun a fire which has had contact with flesh (i.e. has burnt a corpse) but not any other fire just as such things consisting of earth as diamonds, beryls, etc. are esteemed while corpses etc though equally consisting of earth are shunned — so although to the one Self without a second there are no things to be either avoided or accepted and consequently no obligations to be fulfilled yet on account of its connexion with bodies, certain actions become enjoined and certain others prohibited

४८ । अथ तेषामप्यतिव्याप्तिरिति ।

४८ । आत्मनोऽप्यपि अथ तेषामप्यप्यपि एवमप्युक्त्यात् आत्मन ईदमन्वयात्
अप्यपि अतिव्याप्तिरिति तेषामपि ईदमन्वयात् अतिव्याप्तिरिति स्यात् — आत्मनोऽपि अतिव्याप्तिरिति

भवेत्, पुण्यकारी च दुःखी भवेत्,—इति एतत् न शङ्कनीयम्, यत 'अभ्यसति' उपाधि
अभ्यसनात्, अव्याप्ते, बुद्धिभेदेन भोगभेदात्, कर्मफलस्य 'अव्यतिकारः' अभिप्रायः
स्यात् ।

49 *And on account of the non-extension (of individual selves) there is no confusion (of the results of actions)*

Another objection refuted "If we admit the unity of the Self, there will be only one undivided activity of that one Self, and so confusion may arise in connecting individual selves with the fruits of their respective actions Their fruits of actions may get mixed up amongst themselves Doers of evil may secure happiness, and doers of good misery " This doubt is not to be entertained, because there is no extension of adjuncts, i.e. because, through the 'buddhi' of individual selves keeping distinct from one another, the enjoying selves also remain distinct from one another and therefore no mixing up of fruits of actions can possibly take place

५० । आभास एव च ।

५० । इत्यत्र कर्मफलस्य अव्यतिकारः यत जीवः परमात्मन आभास एव, न स
एव साक्षात्, न अपि वस्तुतः ।

50 (And because the individual self is) *only a reflection* (of the Highest Self)

There can be no confusion of the results of actions of various selves also for this reason, that the individual self

क्रमस्य वक्ष्यस्वात् साक्षाद्यपाधानाम् ? इति । कि
तावन्नामम् ? तुल्यवस्ते एते करणे स्याताम् । कुत ?
अविशेषात्, यदि वा सामान्यैव वक्ष्यसी, बाधितो हि
क्रम प्रकरणेनापि इति ।

एव प्राप्ते द्रूम, क्रमो वक्ष्यमान् । कुत ? अर्थविप्र
कर्षात् । क पुनरर्थविप्रकर्षः ? निश्चिन्ते प्रकरणेन केनापि
सद्वैकवाक्यत्वे यत् सन्निधावान्नायते, तत्र आकाङ्क्षा परि
कम्पयते, नैकवाक्यतेत्यवगम्यते, श्लोकिकय शब्द समाख्या,
न च, श्लोक एवं विधेयु अर्थेषु प्रमाणम् । तस्मात् क्रमो
वक्ष्यमान् इति ।

यद्येव भवत्येवंशब्दणकेषु क्रमेण विनियोग, न तु
अर्थविप्रकर्षात् क्रमो वक्ष्यमान् । कथम् ? दयोहिं
प्रमाणयोर्वक्ष्यस्व प्रति सम्प्रधारणम्, नचैवं सति समाख्या
प्रमाणम्, श्लोकिकत्वात् शब्दस्य, पुरुषस्य प्रमाणता भवति
इति । नैप दोषः न अत्रात्राभाव पुरुषप्रामाण्यात् गम्यते,
पौराणिकशब्दः एतस्य काण्डस्य, इत्येतदत्र पुरुषप्रमा
णकम्, भवति च अस्मिन् अर्थे पुरुष प्रमाणम्, यथा
साक्षात्क्रमे आम्नात पुरुषप्रमाणकम्, यथाप्रकरणमैक
वाक्यत्वम्, वेदशब्दघायम् इति । न हि एतेऽनिन्द्रिय
विषया अर्था उपपद्यन्ते, एष्वभियुक्तानां प्रामाण्यम्, ये
त्वनिन्द्रियविषयास्तेष्वभियुक्ता न प्रमाणम् । तस्मात्
समाख्या कारणम्, कारणत्वे च सति वक्ष्यस्व परी
क्षम् इति ।

उच्यते अर्थविप्रकर्षः तर्हि वक्तव्यः समाख्यायाः ।
अयमर्थविप्रकर्षः । उपदिश्यते हि क्रमे समानानात्
सान्नाय्यसम्बन्धी, नोपदिश्यते समाख्यायाम्, शब्द-
सुच्चार्यमाणम् उपलभ्य अर्थापत्त्या नूनमस्ति इति कल्प्यते ।
तस्मात् पूर्ववदेवार्थविप्रकर्षात् क्रमेण सामाख्या बाध्यते
इति ।

अथ यत्तत्र तत्रोच्यते, इदमनेन बाध्यते, इदमनेन
इति तत्र यत् बाध्यते, तत् किं बाधकविषयं प्राप्तम् उत
अप्राप्तम् ? इति । किं चातः ? यद्यप्राप्तम्, किं बाध्यते ?
अथ प्राप्तम्, कथं शक्येत बाधितुम् ? प्राप्तं बाधक-
विषयं पूर्वविज्ञानम् इति ब्रूमः । कथम् ? सामान्यस्य
कारणस्य विद्यमानत्वात् । अथ कथं निवर्तते ? मिथ्या-
ज्ञानम् इति प्रत्ययान्तरं भवति । किन्तु खल्वमिथ्या-
ज्ञानस्य स्वरूपम् ? यस्य बाधकः प्रत्ययो विमृश्यमाणस्य
अपि नोपपद्यते, न तत् मिथ्या । तदेतेषां श्रुति-लिङ्ग-
वाक्य-प्रकरण-स्थान समाख्यानां पूर्वं पूर्वं यत्कारण तत्परं
परं प्रति बलीयो भवति, न एतस्य उत्पन्नस्य विमृश्य-
माणस्य बाधकं विज्ञानान्तरमस्ति । तस्मात् तेषां
समवाये (विरोधे) परदौर्बल्यमर्थविप्रकर्षात् इति ॥
(३।३।७ अ०) ॥

वादशीपसत्ताया अहीनाङ्गताधिकरणम् ।

अहीनो वा प्रकरणाङ्गीणः ॥१५॥ (पृ०) ॥

ज्योतिष्टोमं प्रकृत्य समामनन्ति, तिस्र एव साङ्गस्योप-

नदी द्वादशाहीनस्य इति । तच्च सन्देह किं द्वादशी
पसन्ता ज्योतिष्टोमे उत अहीने ? इति । किं तावत्
प्राप्तम् ? ज्योतिष्टोमे इति । कुत ? प्रकरणात्, एव
प्रकरणमनुष्ठहीत भवति । ननु वाक्येन बाध्यते । न
बाध्यते, अहीनशब्देन ज्योतिष्टोमं वक्ष्याम । कुत । न
हीयते इत्यहीन, दक्षिणया कृतुकरणैर्वा फलेन या न
हीयते, तेन ज्योतिष्टोमोऽहीन । वाक्येन संग्रयो
निवर्त्तयते ।

असयोगात् मुख्यस्य तस्मादपकृत्येत ॥१६॥

(सि०) ॥

अपकृत्येत द्वादशीपसन्ता । कुत ? असयोगात् ज्योति
ष्टोमिन । कथम् असंयोग ? अहीनेन एकवाक्यत्वस्य
प्रत्यक्षत्वात् । ननु ज्योतिष्टोम एव गोष्पोऽहीन । न,
इत्युच्यते, न हि मुख्यसम्भवे गोष्पग्रहणमर्हति । ननु
नञ् समासो भविष्यति । न इति ग्रूम, तथा सति आद्यु
दात्तोऽहीनशब्दोऽभविष्यत्, मध्योदात्तस्त्वयम् । तस्मात्
प्रकरण बाधित्वा अहीनस्य धम्म ।

अपि च व्यपदेशो भवति, तिस्र एव साङ्गस्योपसदो
द्वादशाहीनस्य इति, यद्यप्य साङ्गोऽन्यथाहीन, तत एवं
व्यपदेशोऽवकाशते, विद्यते च व्यपदेशवचनम्, तस्मात्
अहीनस्य इति ॥ (१।१।८ प०) ॥

कुलायादौ प्रतिपदीरुत्कर्षाधिकरणम् ।

द्वित्वबहुत्वयुक्तां वा चोदनात्तस्य ॥१७॥ (सि०) ॥

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, युवं हि स्थः स्वःपतौ इति द्वयो-
र्यजमानयोः प्रतिपदं कुर्यात् । एते असृग्रमिन्दवः इति
बहुभ्यो यजमानेभ्यः इति । तत्र सन्देहः, ज्योतिष्टोमे एव
निविशेते प्रतिपदौ, उत द्वियज्ञ कञ्चित्कुलायादिं बहुयज्ञञ्च
द्विरात्रादिसुत्क्रष्टव्ये इति । किं प्राप्तम् ? द्वित्वबहुत्वयुक्ते
(ज्योतिष्टोमेन असंयोगात्) उत्क्रष्टव्यातां प्रतिपदौ, न हि
ज्योतिष्टोमस्य द्वौ यजमानौ श्रूयेते, यथा कुलायस्य, एतेन
राजपुरोहितौ सायुज्यकामौ यजेयाताम् इति ॥

पक्षेणार्थकृतस्येति चेत् ॥१८॥ (पू०) ॥

इति चेत् पश्यसि, प्रतिपदावुत्क्रष्टव्ये इति नैत-
देवम्, प्रकरणं हि बाध्यते । बाध्यताम् असंयोगात् द्वाभ्यां
यजमानाभ्यां बहुभिश्च यजमानैः ज्योतिष्टोमस्य इति
चेत् । असत्यपि वचनेऽर्थात् द्वौ यजमानौ भविष्यतः,
य एको न शक्यति, ससहायः स उपक्रंस्यते, अवश्ययष्टव्ये
सति यथा शक्यते, तथा यष्टव्यम् इति बाधित्वापि
काञ्चित् प्राप्तिं यजमानः सहायमुपादास्यते, एव
प्रकरणे प्रतिपदौ भविष्यतः, तस्मात् नोत्क्रष्टव्ये इति ।

न प्रकृतेरेकसंयोगात् ॥१९॥ (पू० नि०) ॥

प्रकृतिर्हि ज्योतिष्टोमः, प्रत्यक्षाः तत्र धर्मा आस्नाताः,
न कुतश्चिच्चोदकेन प्राप्यन्ते । किमतः ? यद्येवम्,

प्रत्यक्षश्रुता न शक्या बाधितुम् । विकृतौ तु चोदक
प्राप्ता सन्त आनुमानिका बाध्येतु इति, विवक्षित
हि ज्योतिष्टोमे कर्तुं शक्यत्वं प्रत्यक्षश्रुतं न सामर्थ्येन
बाध्येत । यद्यपि हि अशक्यकर्तव्यता श्रूयते, तथाप्येक
एव यजमान श्रूयत, यस्यै वसन्ते ज्योतिषा यजेत
इति । तस्मात् ज्योतिष्टोमात् उत्क्रष्टव्ये एते प्रतिपदौ
इति ।

अथ कस्मात् पयामिप्रायमेतत् न भवति ? एकस्यां
पयसां यजमाने च, युवं हि स्य इति, इयोर्यद्वयं वा
पयौपु एते अस्यप्रमिन्दव इति, यथा क्षौमे वसानावग्नि
मादधीयाताम् इति क्षौमवसानपर वचनम्, एवमिहापि
प्रतिपदिधानपरम् । उच्यते, असम्भवात् तत्र मुख्यस्य,
स्रजणागच्छ पुंसो वाचक स्त्रियाम्, इह तु द्वियग्ने
यद्वयग्ने च सम्भवति न स्रजणागच्छो भवितुमर्हति
यद्वय्यो यजमानेभ्य इति । यदप्येतत् द्विवचनं इयो
र्यजमानयो इति, अत्रापि य, एकशेष पुमान् स्त्रि
येति अत्रापि स्रजणागच्छ एव । अपि च, उपास्त्रै
गायता नर इति प्रतिपटान्निर्वकाशत्वमेव श्यात्,
तस्मात् उत्क्रष्टव्ये एते प्रतिपदौ इति सिद्धम् ॥ (१ ।
१ । ८ च०) ॥

जाघन्या अनुतकपाधिकरणम् ।

जाघनी चैकदेशत्वात् ॥२०॥ (पू०) ॥

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, जाघन्या पत्नीः सयाजयन्ति
इति । तत्र संशयः, किमेतद्विधान दर्शपूर्णमासयोः, उत
पशो ? इति । कथं दर्शपूर्णमासयोः ? कथं च पशो ?
इति । यदि जाघन्यां पत्नीसयाजा विधीयन्ते ततः उत्कर्षः,
अथ पत्नीसंयाजेषु जाघनी विधीयते ततो दर्शपूर्णमासयो-
रेव । किं प्राप्तम् ? उत्कर्षः । कुतः एतत् उत्पद्यते ?
जाघन्या पत्नीसंयाजा विधीयन्ते इति । कथम् ? शब्दात्
पत्नीसयाजानां विधानम्, वाक्येन जाघन्या, शब्दश्च बल-
वान् न वाक्यम् ।

ननु पत्नीसयाजा विहिता एव । सत्यं विहिताः,
जाघन्याम् इदानीं पुनर्विधीयन्ते, सा तत्सम्बद्धा कर्त्तव्ये
त्युच्यते । एवमस्ति दर्शपूर्णमासयोः पत्नीसंयाजा विनापि
जाघन्या न विगुणाः, जाघनी तु तत्र प्रतिपाद्यते ।
तस्मात् यत्र जाघनी प्रयोजनवती तत्र तस्याः प्रतिपत्तिः,
पशो च सा, न दर्शपूर्णमासयोः । एकदेशश्च जाघनी
प्रतिपाद्यमाना न परा प्रर्याच्यते, तस्मात् अन्य विधानस्य
उत्कर्षः इति ।

वे. २०१ आऽपूर्वत्वात् ॥२१॥ (मि०) ॥

जाघनी पत्नीसयाजानां गुणत्वेन विधीयते ।
ततः ? तत्र, यस्मात् जाघनी पत्नीसंयाजानां
गुणत्वेन विधीयते तस्मात् पत्नीसयाजा विहिता जाघनी

सम्यन्ध तेषाम् अविवक्षित, यत्र च सम्यन्धो विधीयते,
तत्र अन्यतरस्य अन्यत्र विधानम्, सम्यन्धो नान्तरीयकः ।
यदा सम्यन्धस्य विधानं नान्तरीयको सम्यन्धिनौ, यथोभो
सूचणत्वेन, तदा अगच्छेन सम्यन्धो विधीयते, यत्र त्वम्य
तरो सूचणत्वेन, तत्र एक सूचयित्वा अन्यतरो विधीयते,
सूचणत्वेन च चक्ष पदोसंयाजाः । कथम् अवगम्यते ?
पदोसम्यन्धात् न सर्वो यागः, कथितेव तु मास्यते यस्य
पदो साधनत्वेन ।

अथ कस्मात् न जाघनो सूचयित्वा पदोसंयाजा
विधीयन्ते ? न चस्य अपूर्वस्य यागस्य पदो गन्धन्ते
विधातुम्, जाघन्या एव मन्त्रमाणायां यागे सपदोके
विधीयमाने वाक्यमिष्येत । अस्ति त्वत्र विहितं सप
दोको यागो यः पदोभिर्होम्यते । तस्मात् यागः सूच
यित्वा जाघनो विधीयते । यत्तु, वाक्येन जाघनो
विधानं श्रुत्वा यागस्य इति, तदिह यागविधानं न
सम्भवति इत्युक्तम्, वाक्यभेदप्रसङ्गात्, तस्मात् जाघनो
विधानम् । एवञ्चेत् दयैपूणमासयोर्विना जाघन्या विगुण
पदोसंयाजयागः स्यात्, तस्मात् अनुत्कर्षः इति ।

एकदेश इति चेत् ॥२२॥ (आभा०) ॥

अथ यदुक्तम्, एकदेशो जाघनो न पशुः प्रयोक्ष्यते,
तस्मात् उत्कर्षः इति, तत् परिहर्तव्यम् ।

न प्रकृतेरशास्त्रनिष्पत्तेः ॥२३॥ (आ० नि०) ॥

न प्रकृतौ दर्शपूर्णमासयोजाघनी शास्त्रेण उच्यते ।
 एव पशोर्निष्पन्नया जाघन्या पत्नीसयाजा यष्टव्याः इति ।
 अविशिष्टा जाघनी विधीयते, सा सम्भवति दर्शपूर्ण-
 मासयोः क्रीत्याप्यानीयमाना, तस्मात् अनुत्कर्षः इति ।
 (३।३।१० अ०) ॥

सन्तर्दनस्य सस्यानिवेशाधिकरणम् ।

सन्तर्दनं प्रकृतौ क्रायणवदनर्थलोपात् स्यात् ॥

२४॥ (पू० पू०) ॥

ज्योतिष्टोमे अभिषेकफलके प्रकृत्य श्रूयते, दीर्घसोमे
 सन्तृद्यात् धृत्या इति । तत्र सन्देहः, किं सन्तर्दनं
 ज्योतिष्टोमे एव, आहोस्विदीर्घकालेषु सोमेषु ? इति ।
 उच्यते, नैतत् लुप्तार्थं प्रकृतौ, तस्मात् नोत्कथ्येत इति ।
 आह नन्वसन्तर्दनमपि श्रूयते, असन्तृणे भवत इति ।
 उच्यते, क्रायणवत् विकल्पिष्यते, यथा हिरण्येन क्री-
 णाति गवा क्रीणाति इत्येवमादीनां विकल्पः, एवमत्रापि
 विकल्पो भविष्यति, सन्तर्दनम् असन्तर्दनं वा भविष्यति
 इति ।

उत्कर्षो वा, ग्रहणाद्विशेषस्य ॥२५॥ (पू० सि०) ॥

उत्कथ्यते वा सन्तर्दनम्, गृह्यते हि विशेषो, दीर्घ
 सोमे सन्तृद्यात् इति । ज्योतिष्टोममपेक्ष्य सत्राणि कालतौ
 दीर्घाणि भवन्ति ।

कटृतो वा विशेषस्य तन्निमित्तत्वात् ॥२६॥

(आ०) ॥

मोक्षयेत वा मस्तमेन ज्योतिष्टोमात् । एव प्रक
रणम् अनुष्ठेयं भवति, मोक्षमोमगन्धय कर्तव्यं भवि
ष्यति, दीर्घेण यजमानेण सोमो मोक्षंगाम इति ।

क्रतुतो धार्धवादानुपपत्ते स्यात् ॥२०॥

(आ. नि०) ॥

नचैतदस्ति, ज्योतिष्टोमे सविषेण इति मोक्षकामे
सोमे क्रियेत, क्रतुत एव धार्धत्वं न कर्तव्यं । कुत ?
धार्धवादानुपपत्ते, धृत्वा इत्यर्थवादो भवति धारणा
येत्यर्थं, दीर्घकास्त सोमे पुन पुनयावभिरभिहन्ममाने
सोमाभिपश्यत्सकयोर्दारणगङ्गायाम् धृत्वा इत्यर्थवाद
उपपद्यते, तस्मात् उत्कर्ष इति ।

सम्यास्य कर्तव्यधारणार्थाविशेषात् ॥२८॥ (पू०) ॥

इदं पदोत्तरं शुभम् । कामि पदानि ? अथ किमर्थम्
सम्यासु न निषेग ? तथा सति प्रकरणम् अनुष्ठेयम्
भविष्यति, दीर्घसोमगन्धय । दीर्घकास्तो हि अग्नि
ष्टोममपेक्षोक्त्यादिषु सम्यासु सोम इति । उच्यते,
न सम्यासु दीर्घकास्तत्वेऽपि सोमेत्यर्थवाद उपपद्यते, तावा
नेव हि तत्र सामो दशमुष्टोमिसोमे इति वचनात् । तत्र
धारणे न विशेष कथित्, तस्मात् उत्कर्ष एव ।

उक्त्यादिषु वार्थस्य विद्यमानत्वात् ॥२९॥ (सि०) ॥

नचैतदस्ति, उत्कर्ष इति, प्रकरणानुपपत्त्यादनुत्कर्ष,
दीर्घसोमगन्धय, दीर्घकास्तत्वात् उपपद्यते, तत्राप्यधिको

ऽग्निष्टोमात् सोमः, प्रदानानि हि विवर्द्धन्ते, तान्यविवृद्धे प्रदेये न शक्यानि विवर्द्धयितुम्, पूर्णं च ग्रहे ग्रहशब्दो भवति, तेन न शक्यानि न्यूनानि पात्राणि ग्रहीतुम् । तस्मात् दारणाशङ्काया धारणमाशंसितव्यं भवति, तत्र धृत्या इत्युपपद्यते इति ।

अविशेषात् स्तुतिर्व्यर्थेति चेत् ॥३०॥ (आ०) ॥

इति चेत् पश्यसि, सस्यास्तपि अर्थवादोऽवकल्प्यते प्रदेय-विवृद्ध्या इति, नैतदेवम्, व्यर्थैव हि स्तुतिर्भवेत् कुतः ? सोमाविशेषात्, यावानेव अग्निष्टोमे सोमः, तावानेवोक्-ष्यादिषु अपि सस्यासु, उक्थादिष्वपि दशसुष्टिरेव सोमो गृहीतव्यः । नन्वर्थात् प्रदेय विवर्त्यति इति । दशसुष्टिः स कथं शक्येत विवर्द्धयितुम् ? त्रिपर्वेति च पर्वसङ्ग्रानियमात् न शक्यो बहुपर्वं ग्रहीतुम्, तस्मात् धारणाविशेषादर्थ-वादानुपपत्तिः संस्थासु स्यात्, तस्मात् उत्कर्षः ।

स्यादनित्यत्वात् ॥३१॥ (आ० नि०) ॥

नैतदस्ति, उत्कर्षः इति, संस्थासु स्यात्, प्रकरणानु-ग्रहात् । अर्थाच्च प्रदेयविवृद्ध्या दारणाशङ्कायाम् अर्थवाद-उपपद्यते, केन प्रकारेण प्रदेय विवर्द्धिष्यते इति, विप्रकृष्ट-पर्वं सोमो ग्रहीष्यते । अपि च तृतीये सवनेऽशुरेकोऽभि-षूयते, तस्य प्रमाणं च नास्नातम्, तमनेकपर्वाणं स्थूल-पर्वाणं च ग्रहीष्यति, तेन प्रदेयविवृद्धिर्भविष्यति, अतो-ऽर्थवादोऽवकल्पिष्यते, तस्मात् संस्थासु निवेशः इति सिद्धम् । (३।३।११ अ०) ॥

प्रथम निषेधस्य प्रथमश्रुतिनिषेधताधिकारम् ।

संश्रयायुक्त क्रतो प्रकरणात् स्यात् ॥३२॥ (पू०)॥

ज्योतिष्टोमे प्रथम्य प्रकृत्य समाश्रायते, न प्रथमयज्ञे प्रथमश्रुतात् द्वितीये यतोये वा प्रहस्तगात् इति । तत्र मन्देह, किं ज्योतिष्टोमे सर्वेष्वेव प्रयोगेषु न प्रवर्जितव्यम्, उत प्रथमे प्रयोगे प्रतिषेधः ? इति । किं तात् प्राप्ताम् ? ज्योतिष्टोमे प्रतिषेधः । कुतः ? यज्ञसंयोगात्, प्रथमश्रुतेन यज्ञोऽभिधीयते ज्योतिष्टोमः, तस्य हि प्रथमसंयोगः, एव समाश्रायते, एव वाचः प्रथमो यज्ञानां यत् ज्योतिष्टोमी य एतेनानिष्टा भयान्येन यजेत इति । यज्ञानां प्रथम इति कृत्वा प्रथमश्रुतेन ज्योतिष्टोमाऽभिधीयते, एव च प्रकृत्यमनुष्ठाने, यदि क्रतोरिव वा । तस्मात् संश्रयायुक्त प्रतिषेधो ज्योतिष्टोमस्य प्रथम्य प्रतिषेधेत् इति ।

नैमित्तिक वा कर्त्तृसंयोगाजिह्वस्य तन्निमित्त

त्वात् ॥३३॥ (मि०) ॥

न चैतदस्ति, यज्ञस्य एव याद इति, चतुर्विंशति वेदेषु न, प्रथमयज्ञ इत्येवसंज्ञक कथितं यज्ञोऽस्ति, भवति तु प्रथमो यज्ञस्य प्रयोगः, कर्त्तृसंयोगात्, पूर्वस्य द्वितीयाष्टौनपेक्ष प्रथमश्रुत्वा भवति, न प्रयोगस्य उपपद्यते, न क्रतो । प्रयोग अवचात् गम्यते, क्रतु प्रयोगसम्बद्धत्वात्, श्रुतिय वस्रीयसी न सञ्चना । तस्मात् प्रथमे प्रयोगे न प्रवर्जितव्यम् इति ।

अथ यदुक्तं, ज्योतिष्टोमेन सामानाधिकरण्यात् तद्वचनः इति, लक्षणया सामानाधिकरण्यम् इति तत् परिहृतम् । यत्तु प्रथमयज्ञः इति यज्ञशब्देन सामानाधिकरण्यम्, तदपि यज्ञशब्दस्य यागवचनत्वात् अस्मत्पक्षस्य अबाधकम् । (३।३।१२ अ०)

— —

पौष्णपेषणस्य विवृतौ विनियोगाधिकरणम् ।

पौष्णमपेषणं विवृतौ प्रतीयेताचोदनात्प्रवृतौ ॥

३४ ॥

दर्शपूर्णमासयोः समासनन्ति, तस्मात् पूषा प्रपिष्टभागोऽदन्तको हि सः इति । तत्र सन्देहः किं पौष्णमपेषणं प्रवृतौ, उत विवृतौ ? इति । किं प्राप्तम् ? प्रवृतौ इति । कुतः ? । प्रकरणात् । 'ननु प्रवृतौ पूषणं न कस्यचित् हविषो देवतां समासनन्ति इति' । उच्यते, प्रवृत्तौ काञ्चित् देवतां पूषशब्दो वक्ष्यति ।

एव प्राप्ते ब्रूमः, यत्र पौष्णं हविरस्ति, तत्र तस्य पेषणं विधातुम् शक्यं, न च प्रवृतौ पूषास्ति, तस्मात् उत्क्रष्टव्यं पेषणम् इति । यदुक्तम्, काञ्चित् देवतां पूषशब्दो वक्ष्यति इति ब्रूयात्, यद्यन्यत्रापि सुख्यः पूषा न स्यात् । 'नन्वन्यत्र क्रियमाणे प्रकरणम् उपरुध्यते' । उपरुध्यतां, वाक्यं हि अस्योपरोधकम् । अथ वा नैव अत्र सन्देहः एवमेव प्राप्तम् उच्यते, पौष्णं पेषणं विवृतौ न प्रवृत्ताविति नास्ति पुष्णः प्रवृतौ चोदना इति । 'किमर्थं प्राप्तम् उच्यते ?' । उत्तरत्र कथा वर्तिष्यते । (३।३।१३ अ०)

घोषमपण्य अग्राह्य निर्विवाधिकादम् ।

तत्सर्वार्थमविशेषात् ॥ ३५ ॥ (पू०)

घोष्य घेपण प्रलतो यूयमाणं गुरुतो इत्युक्तम् । तत्र
सन्देहः, किं चरो पगो पुरोडाशे च, उक्त चरायेव ?
इति । किं तावत् प्राप्तम् ? तत् सर्वत्र व्याचरो पगो
पुरोडाशे च । कुत ? अपिशेषात्, न कचिदिदृशेयं वा
श्रियते, तस्मात् सर्वत्र इति ।

चरो वा, अर्थोक्त पुरोडाशेऽपि विप्रतिषेधात्पगो

न स्यात् ॥ ३६ ॥ (सि०)

चरो घोष्य घेपण विनियुज्येत, पुरोडाशे तावत्
घेपणम् अर्घादेव प्राप्नोति, नैवाम्यथा पुरोडाशो भवति,
तदर्थं तावत् न वचनम् । पगो च न स्यात्, हृदयादिषु
पिप्यमाणेषु तेषाम् आकारविनाशः स्यात् । तत्र को
लोपः ? । हृदयस्याप्येवमस्ति इति न हृदयादवदायिष्यते,
तथान्यदप्यवदानं न यद्याश्रुतादवदास्यते ।

ननु गण्यते पिष्टेभ्योऽपि हृदयादिभ्योऽवदारुम् । न
इति श्रूम आकारा हृदयादयो, न मांसानि, उक्तमेतत्
आकृतिं गन्धार्यं (१ । ३ । ३५ सू०) इति । यद्यपि
पुनः तदाकृतिकं क्रियते, तथाप्यस्योक्तादनप्रदेशं प्रति
मन्त्रेयुः, तस्मात् चरो घोष्य घेपणं भविष्यति इत्येवमर्थं
वचनम् ।

चरावर्पीति चेत् ॥ ३७ ॥ (आ०)

इति चेत् पश्यति भवान्, अर्थविप्रतिषेधात् न पञ्चम्यम्
इति । ननु चरावत्यर्थविप्रतिषेधो, विशदसिद्धे ओदने
चरुशब्दम् उपचरन्ति, पिष्यमाणो हि पिष्टकं यवागू वा
स्यात् खलि वा ।

न पक्षिनामत्वात् ॥ ३८ ॥ (आ० नि०)

अत्रोच्यते, सत्य विशदसिद्धे ओदने चरुशब्दः प्रयुज्यते,
विशदसिद्धः चरुर्दीयते इति, न त्वस्य विशदसिद्धिर्निमित्त-
म् । यदि विशदसिद्धिर्निमित्त स्यात्, न पिष्टसिद्धे
प्रयुज्येत । तत्रापि हि प्रयुज्यते, पिष्टकचरुः साध्यते इति,
अतोऽन्यदेतयोः सामान्यम्, तन्निमित्तम्, तदेतत् उच्यते,
न पक्षिनामत्वात् इति, न चरौ विप्रतिषेधः । कथम् ? ।
पक्षिनामत्वात्, पक्षिनामेतत्, चरुः इति । अनवस्थावि-
तान्तरुषपाकेन अभिनिर्वर्त्यस्य भवति चरुशब्दो वाचकः,
तेन पिष्टे ओदने विशदोदने च प्रयोक्तारो भवन्ति, चरुः
इति । पक्षोक्तमेव प्रयोजनम्, पूर्वपक्षे पशावपि पेषणम्,
सिद्धान्ते चरावेव ॥ (३ । ३ । १४ अ०) ॥

पौष्णपेषणस्यैकदेवत्ये निवेशाधिकरणम् ।

एकस्मिन्नैकसंयोगात् ॥ ३९ ॥ (सि०)

पौष्णं पेषणं विवृतौ भवति चरावेव इत्युक्तम् । अथ
इदानीं सन्दिह्यते, किमेकदेवत्ये पौष्णे एतद्वति, उत
द्विदेवत्येऽपि ? इति । किं द्विदेवत्य उदाहरणम् ? ।
राजसूये उत्तरे त्रिसयुक्ते सौमापौष्णे एकादशकपाले
ऐन्द्रापौष्णश्चरुः श्यावो दक्षिणा इति, तत्र ऐन्द्रापौष्ण उदा-

हरणम् । किं प्राप्तम् ? एकदेवत्यस्य एव पेपणम् इति ।
केवत्तसयोगात् यथा चतुर्धाकरणे ।

धर्मविप्रतिषेधाच्च ॥ ४० ॥ (हे०)

द्विदेवत्ये विप्रतिषिध्येत धर्मं, पूषा पेपणम्, न
इतरस्य, तत्र यदि पूषो भागं पिब्येत, अपिष्ट इतरस्य
स्यात्, तत्र विषम पाको भवेत्, पाकनिमित्तय चरुगन्ध
स विप्रतिषिध्येत । अथ अविरोध मन्यमाना अपरस्यापि
भागं पिब्युः । भागसंमोह स्यात् । तत्र को दोषः ?
अन्यस्य भागोऽन्यस्मै अवदीयेत । तथाऽयद्याहुतं क्रियेत,
तस्मात् अप्येकदेवत्ये पेपणम् इति ।

अपि वा सद्वितीये स्याद्देवतानिमित्तत्वात् ॥ ४१ ॥

(पू०) ॥

देवतानिमित्तमेतत् पेपणं ग्राह्यते, पूषा प्रपिष्टभाग
कर्त्तव्य इति, स च द्विदेवत्येऽपि भागे पिब्यमाणे प्रपिष्ट
भागं कृती भवति, न यथा चतुर्धाकरणे, तत्र हि तद्विती
निरपेक्षस्य भवति, न सद्वितीयस्य, ऐन्द्रपीत इति समा
सोऽपि निरपेक्षस्य, न सद्वितीयस्य, इह तु प्रपिष्टशब्दस्य
भागशब्देन सहान्यपदार्थो बहुव्रीहि समास, एषोऽपि
समर्थयोरिव, न त्वत्र द्विदेवत्ये कथिदेवज्ञातीयको दोषः ।
तस्मात् एकदेवत्ये द्विदेवत्येऽपि वा चरावस्य भाग
पेष्टव्य एव ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ ४२ ॥ (हे०)

लिङ्गमप्येवं भवति, तस्मान् पूषा प्रपिष्टभागोऽदन्तको
हि इति, देवतानिमित्तं पेषणम् इति स्तुतिर्दर्शयति । तथा
सौमापौष्णं चरुम् निर्वपेन्नेमपिष्टं पशुकामः इति नेम-
पिष्टतां दर्शयति । तथा अर्द्धं पिष्टमर्द्धमपिष्टं भवति
द्विदेवत्यत्वाय इति देवतानिमित्तमेव पेषणं दर्शयति ।

वचनात्सर्वपेषणं तं प्रति शास्त्रवत्त्वादर्याभावात्
द्विचरावपेषणं भवति ॥४३॥ (पू० आ० नि०)

इदं पदोत्तरं सूत्रम्, नेमपिष्टं भवति इति कस्मात्
एतत् न वचनम् ? इति, उच्यते, यदि वचनमेतत् भवेत्
सौमापौष्णमात्रमनूय सर्वत्र पेषणं विदध्याच्चरौ पशौ
पुरोडाशे च, तत्र सौमापौष्णस्य चरुसस्वस्य नेमपिष्ट-
सस्वस्य च उभयस्मिन् विधीयमाने वाक्यन्विद्येत । तस्मात्
यो यः सौमापौष्णः तत्र तत्र नेमपिष्टता, तं प्रति सौमा-
पौष्णमात्रं प्रति शास्त्रवत्त्वं अर्द्धपेषणस्य, पुरोडाशेऽर्थात्
सर्वपेषणे प्राप्ते अर्याभावाच्च पशौ चरौ वा अपेषणे प्राप्ते
वचनम् इदं भवेत् । तत्र चरुशब्दो न विवक्षितस्वार्थः
स्यात्, प्रदर्शनार्थः कल्प्येत, पेषणानुवादपक्षे पुनर्नैव
विरोधो भवति, तस्मात् अवत्येव लिङ्गम् । ननु अङ्ग-
नाशभयात् पशोरपेषणम् । न इति ब्रूमः, अर्द्धपेषणे न
अङ्गनाशः अपिष्टादवदास्यते, पेषणञ्च अदृष्टार्थम् ।

एकस्मिन् वार्थधर्मत्वाद्वैन्द्राजवदुभयोर्न स्यादचो-
दितत्वात् ॥ ४४ ॥ (पू० नि०)

एकदेवत्ये वा पौष्णं पेषणं भवितुमर्हति, न ऐन्द्रा-

पौष्णे । कुत ? नैव देवताधर्मो विधीयते, पूष्णो भाग
पिष्ट उपयोक्तव्य इति । कथं तर्हि ? । अयस्य धनम् ।
क पुनरर्थ ? याग । कथमवगम्यते ? न देवताधनम्
इति । उच्यते, न हि तस्य भागोऽस्ति ।

ननु यत् देवताये दीयते तत् तस्या भागो भवति ।
उच्यते एतत् हि देवताम् उद्दिश्य त्यज्यते, न च त्याग
मात्रेण देवतामत्वं भवति, परिग्रहणेन हि स्वस्वामि
मस्यस्य आपद्यते, न च परिगृह्यते देवतयेति किञ्च न
प्रमाणमस्ति । यद्यपि भजत, स तस्य भाग, न च इति
देवता भजते, तस्मात् नास्ति पूष्णो भाग ।

अद्यापि कथञ्चित् भवेत् भाग, तथापि न देवताया
धर्मो देयण भवितुमर्हति, निष्प्रयोजनो हि तथा स्यात्
अयागधनत्वात् । कथं तर्हि प्रकरणान्तरे समाध्यातो
यागधर्मो भविष्यति ? इति । उच्यते, वाक्यसंयोगात् ।
ननु च देवतया एव संयोगः श्रूयते न यागेन इति ।
उच्यते, भागाभावात् अर्थकत्वाच्च न देवतासंयोग
श्लुक्तम् ।

तथापि तु यथा यागमस्यन्धो भवति, तथा वक्तव्यम् ।
तदुच्यते, अयस्य पूष्णो भाग य पूषणमुद्दिश्य त्यज्यते,
यस्य द्रव्यस्य त्यागे पूषा देवता, नचैन्द्रावौष्णे भवति पूषा
देवता, न स च पूषा स्त्रत्वेन सम्बध्यते, तस्मात्
ऐन्द्रावौष्णे न कसिदस्ति पूषणयकृता सम्बन्धः, केवले तु
पूषणि देवताभूते तस्मै सद्व्यक्तो भागो भवति । कथम् ?
यमुद्दिश्य सङ्ग्रहा भवति स तस्य भाग इति प्रसिद्धिरपि,

तेन यद्यपि पूषा स्वेनोच्चारणेन इन्द्रापूषो उपकारक-
मुच्चारण कुर्वन् उपकारको भवेत्, तथापि न तस्य द्वि-
देवत्यो भागः इत्युच्यते, असङ्कल्पनात् । केवले पृषणि
देवताया चरोः पेषण क्रियते, न ऐन्द्रापौषेणो द्विदेवत्येषु
इति ।

हेतुमात्रमदन्तत्वम् ॥ ४५ ॥ (आ० नि०)

यदुक्तम्, अदन्तको हि इति देवताधर्मं दर्शयति इति ।
अर्थवाद एष इतरस्मिन् अपि पक्षे उपपद्यते ।

वचनं परम् ॥ ४६ ॥ (आ० नि०)

अथ अपर यत्कारणम् उक्तम्, नेमपिष्टम् इति द्विदेवत्ये
पेषण दर्शयति, अर्द्धपिष्टं भवत्यर्द्धमपिष्टं द्विदेवत्यत्वायेति
देवताधर्मं दर्शयति इति । अत्रोच्यते, एव सति वचन-
मिदमप्राप्ते भवतीति । नन्वेकार्थविधानमेक वाक्य
प्राप्नोति । उच्यते, सति पक्षान्तरे अनेकार्थविधिः पक्षा-
न्तराश्रयणेन परिक्रियते, असति पुनः पक्षान्तरे उच्चारणा-
नर्थक्यप्रसङ्गपरिनिहीर्षयाऽनेकार्थं वाक्यमभ्युपगन्तव्यं
भवति । तस्मात् न द्विदेवत्ये पेषणम् इति सिद्धम् ॥
(३ । ३ । १५ अ०) ॥

इति श्रीशबरस्वामिनः कृतौ मीमांसाभाष्ये तृतीय
स्याध्यायस्य तृतीयः पादः समाप्तः ॥

तृतीये अध्याये चतुर्थपाद ।

— + —

निषीतपादपादताधिकारम् ।

निषीतमिति मनुष्यधर्म शब्दस्य तत्प्रधानत्वात्

॥ १ ॥ (पृ०)

दर्शपूर्णमासयोराग्रातम्, निषीत मनुष्याणां पाशोना
वीतं वितृणामुपधीतं देवानामुपव्यगतं नैवमप्यनैव तत्
कुरुत इति । निषीत मनुष्याणाम् इत्यत्र मन्त्रेण, किमयं
विधिरुताद्येवाद् ? इति । यदा विधि, तदा किमयं
पुरुषधर्मं एत कश्चधर्म ? । अथ यत्रकारणे मनुष्याणां
तत्र विधि, एत मनुष्यप्रधाने कश्चपि निविशते ? इति ।

किं प्राप्तम् ? विधिर्मनुष्यधर्मश्च इति, यदि विधिरेव
मपूर्वमयं विदधदर्थवान् भवति, इतरथा अथवादमात्रम्
अनर्थकम् । विधिरेत पुरुषधर्मो निषीत मनुष्याणां इति
पुरुषप्रधानो निर्देश । कथमवगम्यत ? । न अत्र मनुष्या
विधीयन्ते, मनुष्याणाम् निषीत विधीयते, न पाविहितम्
अत्र भवति, यदि मनुष्या अपि विधीयेरन् पापवन्निषीत ।
तस्मात् निषीतं मनुष्याणाम् उपकारकम् ।

अनु प्रकरणात् दर्शपूर्णमासयो उपकारकम् । प्रकर
णात् हि वाक्यं यत्तत्तरम् । अपि च गुणभूतेषु मनुष्येषु
कारकमन्यन्त्यस्य विर्याधितत्वात् द्वतीया भवेत् पठो त्वेषा
सम्बन्धसंघाता, तत्र गुणभूतेषु मनुष्येषु मनुष्यग्रहणं नैव

कर्त्तव्यम् स्यात्, मनुष्यैरेव तत् क्रियमाणं क्रियेत, मनुष्य-
प्रधानपक्षे तु कर्त्तव्यम् ॥

अपदेशो वा, अर्थस्य विद्यमानत्वात् ॥२॥ (आ०)

अपदेशः इति ज्ञायमानस्य वचनम् । स एष न
विधिः अनुवाद एषः । कुतः ? अर्थस्य विद्यमानत्वात् ।
प्राप्त एवार्थो, यत् निवीत मनुष्याणाम्, निवीत हि]
मनुष्याः प्रायशः स्वार्थं कुर्वन्ति, तस्मात् अनुवादः ।

विधिस्त्वपूर्वत्वात् स्यात् ॥३॥ (आ० नि०) ॥

विधिरेव भवेत्, तथा प्रयोजनवान्, इतरथा वाद-
मात्रम् अनर्थकम्, पूर्ववान्, अनुवादो भवति, अयं त्वपूर्वो,
यत् नियमेन निव्यातव्यम् इति ।

स प्रायात्कर्मधर्मः स्यात् ॥४॥ (२य पू०) ॥

यदुक्त विधिः इति, एतत् गृह्यते, यत्तु मनुष्यधर्मः
इति, तत् नालुमतम् । क्रतुधर्मोऽयं प्रकरणात्, प्रकृत्य
एव हि कर्मप्रायेषु धर्मेषु उच्यमानेष्वेतदभिधीयते, तस्मात्
कर्मधर्मः ।

वाक्यशेषत्वात् ॥ ५ ॥ (२य पू०) ॥

निवीतं मनुष्याणाम् इत्यस्य वाक्यशेषः समाख्या,
आध्वर्यवम् इति, यदि दर्शपूर्णमासयोः शेषः ततोऽध्वर्युणा
कर्त्तव्यम्, तत्र समाख्याऽनुगृहीयते ।

तत्प्रकारणे, यत्तत्संयुक्तमविप्रतिषेधात् ॥ ६ ॥

(३य पू०) ॥

उच्यते, प्रकरणात् समाख्यानाच्च धर्मकरी विज्ञायते,

याख्यात् मनुष्यधर्मे तस्मात् उल्क्षयमर्हति । न इति सूत्रं ,
प्रकरणे एवाभिनिविष्टमानस्य मनुष्यप्रधानताऽयकम्पिष्यते ।
कथं ? । यत् दर्शपूर्णमासयोर्मनुष्यप्रधानं, तत्र नियेष्यते
ऽन्वाहार्यकर्मणि, प्रकरणे च एवमनुयहीयतां यावत् ।
तत्प्रधाने वा तुल्यवत्सद्धानादितरस्य तदर्थं

त्वात् ॥ ७ ॥ (४र्थं पृ०) ॥

न एतदस्ति, प्रकरणे नियोग इति मनुष्यप्रधाने
कर्मणि मिथीतं स्यात् आशिषि । कुत ? तुल्यवत्सद्धानात्,
तुल्यानि च एतानि प्रसङ्गायन्ते । उजायत्
उपधीतं देवतानामुपपद्यते इति, तत्प्रकृतयोर्दर्शपूर्णमा
सयो उपधीतं विदधाति । यत् प्राचीनाधीतं पितृणाम्
इति, तत् पित्रप्रधाने कर्मणि प्राचीनाधीतं विदधाति
इदप्येतत्, मिथीतं मनुष्याणाम् इति तदप्यातिथ्ये निर
पेक्षं विदधाति । कथं गम्यते ? मनुष्यप्रधाने विदधाति
इति । मनुष्याणाम् इति पठन्तीति सम्यग्यात् । मनुष्या
णामेव प्राप्नोति, न मनुष्यप्रधाने । उच्यते, मनुष्याणाम्
कर्मप्रधाने फलं कर्मणीयं, मनुष्यप्रधाने पुन पट्टी भवि
ष्यति, सम्यग्यस्य एवमवकम्पिष्यते, फलं च एव न कर्म
णीयम्, तदुक्तं (२।१।४३ सू०) रुमेप दादृभेद स्यात्
इति ।

ननु मनुष्यप्रधानेन सौकवाक्षतां प्राप्तम्, पुन प्रकृ
ताभ्यां दर्शपूर्णमासाभ्यामेकवाक्षतां यास्यति । न हि

हौ सम्बन्धौ एकस्मिन् वाक्ये विधीयेते, भिद्येत हि तथा वाक्यम् । इतरस्य मनुष्यग्रहणस्य निवीतसम्बन्धार्थत्वात्, तेनैव सहैकवाक्यता भविष्यति प्रत्यक्षेण शब्देन, तदेक-वाक्यतया च अर्थवत्त्वे सति न प्रकृतेन एकवाक्यता अव-कल्प्यते । तस्मात् प्रकरणं बाधित्वा आतिथ्ये निवेक्ष्यते इति ।

अर्थवादी वा प्रकरणात् ॥ ८ ॥ (सि०) ॥

नैतदस्ति, विधिः स च मनुष्यप्रधाने कर्मणि इति । मनुष्याणाम् इति मनुष्यसम्बन्धोऽत्र श्रूयते, न मनुष्यप्रधानेन कर्मणा सम्बन्धः, मनुष्यप्राधान्ये च सति फल कल्पनीयम् । आतिथ्यकर्मणा त्वनिर्दिष्टेन अप्रकृतेन अनुमेयेन सम्बन्धित । तत्र को दोषः ? । प्रकरणात् उत्कृष्येत सम्भवन् तत्र । कथं सम्भवः ? इति चेत् । अर्थवाद एषः स प्रकृतं सुवन् प्रकरणे सम्भविष्यति, विधिः सन् उत्कृष्येत । तस्मात् न विधिर्मनुष्यप्रधाने कर्मणि इति ।

विधिना चैकवाक्यत्वात् ॥ ९ ॥ (यु०) ॥

इतश्च न विधिः । कुतः ? । विधिना एकवाक्यत्वात्, उपव्ययते देवलक्ष्ममेव तत्कुरुते इत्येष विधिः, अनेनास्य सहैकवाक्यता भवति, यदि इतरोऽपि विधिः स्यात् वाक्यन्भिद्येत, न हि विधेस्त्रैकवाक्यता भवति, वचन-व्यक्तिभेदात् । तत्र एकवाक्यतारूपं बाध्यते । किमेकवाक्यतारूपम् ? । निवीत मनुष्याणाम् इति प्राप्तानुवादः । प्राप्तस्य किमर्थेन पुनर्वचनम् ? उपवीतसुत्यर्थेन ।

कथमुपवीतसूतिः १ । निवीतम् अयाम्यं देवकर्मणि दर्शं
पूर्णमाससंश्रये, मनुष्याणां हि तत् । तथा प्राचीनावीत
पितृणाम्, न देवकर्मणि । उपवीत तु तत्र याम्य, तस्मात्
उपस्थातव्यम् इति । यथा, यादृगोऽस्य वेग, तादृगो
नटानां, यादृगो देवदत्तस्य तादृगो ब्राह्मणानाम् इति,
देवदत्तवेगप्रशंसार्थम् इतरवेगसद्वीर्त्तनम्, एवम् इच्छाप्युप
स्थानसुत्यर्थेन निवीतसद्वीर्त्तनम् । नास्त्यत्र विधायक
शब्दो, निवीत मनुष्याणां कर्त्तव्यम् इति । आतिथ्यप्रयोग
यत्न, तस्य कर्त्तव्यताविधायकम् इति चेत् । नैतदेवं,
सुत्यर्थेनाथैवस्त्वे सति न शक्यं कल्पयितुम्, परीक्षं हि तत्
आनर्थक्यपरिनिहीर्यया कल्प्येत, परिहृते त्वानर्थक्ये इह
पुनर्न किञ्चित् कल्पनीयम्, तस्मात् अर्थवाद एव च
वाक्येन अविरुद्ध प्रकरणम् अर्थवत् भवति । (३।४।१५०) ॥

दिग्बिभावसानुवादताधिकरणम् ।

दिग्बिभागश्च तद्वत्सम्बन्धस्यार्थहेतुत्वात् ॥ १० ॥

ज्योतिष्टोम प्रकृत्य श्रूयते, प्राचीं देवा अभजन्त दक्षिणां
पितरः प्रतोचीं मनुष्या उद्दीचीमसुरा इति । (अपर्वणाम्,

अत्र पट श्लाघि भाष्यकारेण न व्याख्यातानि तानि एतानि "उपवीतं विद्व-
न्ब्रूतात् सर्ववक्त्रं स्वात् । १ । न वा मन्तरशानस्य दमनम् । २ । विविधां
स्वाहपूर्वतात् । ३ । उन्मत्तपूज्यतात् । ४ । सती वा विद्वदमनम् । ५ ।
विविधं चारुपूज्यतात् । ६ । इति । एतेषां श्लाघां व्याख्या वाचिनी
उच्यते ।

उदीचीं रुद्राः इति ।) तत्र सन्देहः किं विधिरुतार्थ-
वादः ? विधिः सन् किं अनुष्यधर्मः, उत कर्मधर्मः ?
अथ वा प्रकरणे मनुष्यप्रधाने कर्मणि निवेशः ? किं वा
आतिथ्ये ? इति ।

किं तावत् प्राप्तम् ? दिग्विभागश्च तद्वत्सखन्धस्य अर्थ-
हेतुत्वात्, य एष दिग्विभागः, स निवीतवत् विचार्यः,
यो निवीते पूर्वपक्षः, स इह पूर्वपक्षो, यो मध्यमः, स
मध्यमः, यः सिद्धान्तः, स सिद्धान्तः । अर्थवत्त्वात् विधि-
मनुष्यसखन्धात् मनुष्यधर्मः इति पूर्वपक्षः । प्रत्यङ्मुखा
उदङ्मुखा वा पृष्ठत आदित्यं प्राशु पदार्थान् अनुतिष्ठन्ति
मनुष्याः इत्यनुवादः । विधिरेव प्रकरणानुग्रहाच्च ज्योति-
ष्टोमधर्मः वाक्यप्रकरणानुग्रहाय ज्योतिष्टोमे मनुष्यप्रधाने
दक्षिणाव्यापारे निवेशः इति अपरः पक्षः । भिन्न-
त्वात् वाक्यानाम् आतिथ्ये निवेशः इति अपरं मतम् ।
अर्थवादीऽयं प्रकरणानुग्रहाय, प्राचीनवशं करोति इत्यनेन
विधिना एकवाक्यत्वस्य प्रत्यक्षनिष्ठत्वात् इति सिद्धान्तः ।
(३।४।२ अ०) ।

— —

परुषि दितादीनामनुवादताधिकरणम् ।

परुषि दित-पूर्ण-घृत-विदग्धञ्च तद्वत् ॥ १ ॥

दर्शपूर्णमासयोरान्नात्, यत् परुषि दितं तत् देवा-
नाम् । यदन्तरा, तत् सनुष्याणां, यत् समूल, तत् पितृ-

नाम्, इति । तथा, यो विष्णु, स नैश्वर्यं । योऽश्वत्, स रौद्र । यः श्वत्, स मन्वेवत्य । तस्मात् अपिदहता अपयितव्यं सन्वेवत्याय इति । व्यातिष्टोमि श्रूयते, यत् पूष, तत् मनुष्याणाम् उपरि, अधो नैवामामध पितृणाम् इति । तथा, दृतं देवानां मनु पितृणां नि पक्क मनुष्याणाम् इति । तत् मनुष्यसम्यङ्गेषु, रौद्रे च सन्देह, किं मनुष्याणां धर्मा विधय, उत कर्मधर्म्यं अनुवादः ? अथ यत् प्रकरणं मनुष्यप्रधानं, रौद्रं च तत्र निविशिरन्, उत पातिष्ये, उत अर्थवाटः ? इति ।

किं तावत् प्राप्तम् ? एतान्यपि तद्वत्, यो निवीते पूर्वं पक्षे स एतेषां पूर्वं पक्षे, यो मध्यम स मध्यम, यः सिद्धान्त स एव सिद्धान्तः । अर्थवत्त्वात् मनुष्यसम्यङ्गाय विधयो मनुष्यधर्म्याय इति पूर्वं पक्षे, उपरि मूले च अनियमात् साधवम्, अश्वत् रोगदत्त्वात् रौद्र, पूर्णोऽपि श्रुत्यात् साधवम्, एवं दृतं गिरसि निहितं मनुष्याणां सुखकरमेव, अर्थप्राप्तत्वात् अनुवाद इति उत्तर पक्षे । विधि, कर्मधर्म्यप्रायात् समाख्यामात्रं कर्मधर्म्य इति पक्षे । अन्वाहार्ये दधिणासु च इति वाक्यप्रकरणानुश्रुत्यात् । पातिष्ये इति वाक्यभेदप्रसङ्गात् । अर्थवाद इति, प्रकरणात् विधिना एकवाक्यत्वात् इति, पूर्वमपि श्रुताति उपरि विज्ञात् गृह्णाति नवनोतेनाभ्यङ्ग्ये अपि दहता अपयितव्यम् इत्येभि सदैवामेकवाक्यभावः । तस्मात् एते न विधयोऽर्थवाटा इति । (१।४।१ अ०) ।

अतएवमनिषेधस्य क्रतुधर्मताधिकरणम् ।

अकर्म क्रतुसंयुतं संयोगाद्वित्यानुवादः स्यात् ॥

१२ ॥ (पृ०) ॥

दर्शपूर्णमासयोगास्त्रायते, नानृत वदेत् इति । तत्र सन्देहः किमय प्रतिषेधां दार्शपूर्णमासिकस्य पदार्थस्य प्रकरणे एव निवेशः, अथ प्रायेण प्राप्तस्य कर्मणः पुरुष प्रति प्रतिषेधः पुरुषधर्मोऽयम् ? इति । किं प्राप्त ? पुरुषधर्मः स्यात्, पुरुषस्यायम् उपदिश्यते न दर्शपूर्णमासयोः । कुतः ? । पुरुषप्रत्ययस्य श्रवणात्, वदेत् इति वदनमनु तिष्ठेत् इति श्रुत्वा गम्यते, तस्य पुरुषसम्बन्धः श्रुत्यैव कर्मसम्बन्धः प्रकरणात् । श्रुतिश्च प्रकरणात् बलीयसी, इतरथा वदनं भवति इत्येतावत्यर्थे वदनम् अनुतिष्ठेत् इत्यविवक्षितस्वार्थः परार्थो विध्यर्थो भवेत्, पुरुषस्योपदेशे पुनर्विवक्षितस्वार्थ एव शब्दः, तस्मात् पुरुषस्य उपदेशः, यस्य च उपदेशः तस्याय प्रतिषेधः । स चायमर्थ उपनयनकाल एव पुरुषस्य प्रतिषेधः, तेन संयोगेन अयं नित्यानुवादः ।

नन्वेषा श्रुतिः तस्याः स्मृतेर्मूलम् । नैषा तस्या मूलं भवितुमर्हति, यदि इयं तत्सूलिका भवेत्, दर्शपूर्णमासयोः इति स्मर्येत, उपनयनकाले एव च अस्य उपदेष्टारो भवन्ति । अपि च पुरुषधर्मः इत्युपदिशन्ति, तस्मात् नैषा स्मृतिरन श्रुतिरिति ।

विधिर्वा संयोगान्तरात् ॥ १३ ॥ (सि०) ॥

विधिर्वाय दर्शपूर्णमासयोर्नानृत्य वनेत् इति, न चतु
वाद । कुत ? संयोगान्तरात्, नियमानुष्ठानेन पुरुषस्य
सम्बन्ध स्मर्यते, पन्थ्येतिपेधेन इह संयोग पुरुषस्य,
कथम् अन्यत् श्रूयमाणम अन्यस्यानुवादा भवत्यति, तस्मात्
विधिं प्रतिपेधस्य अयम् । आह गृह्णाम एतत्, विधि
इति । पुरुषवत् इति तु गृह्णाम पुरुषप्रत्ययस्य श्रुत
त्वात् । अथ ब्रूम सर्वेषु आस्थानेषु क्रियानुष्ठान श्रूयते
न कारकं किञ्चित् । कथमेतत् गम्यते ? । प्रत्ययात्, यत्
क्रियामनुष्ठेयां प्रतीम ।

ननु कर्त्तारमपि प्रतियस्ति । सत्यं प्रतियस्ति, न तु
शब्दात् । कुत तर्हि ? अर्थात्, यथा क्रिया अनुष्ठानस्या
विधीयते, तदा अर्थात् कारकस्यापारो गम्यते, यथार्थात्
गम्यते, न न श्रुत, यद्य न श्रुतो न स प्राप्त्यात् गम्यते,
कथमसौ प्रकरणं आधिप्यते ।

आह, प्रकृतिप्रत्ययो प्रत्ययाद्ये सङ्ग ब्रूत इत्याचार्यो
पदेशात् कर्त्ता शब्दाद्य कथं चत्यवगम्यते, कर्त्तारि शब्द,
कर्मणि यक् इति प्रत्ययार्थं कर्त्तार कथं च समामनस्ति
आचार्या, तस्मात् शब्दार्थं कर्त्ता कथं च इति ।

उच्यते, न आचार्यवचनात् सूत्रकारवचनात् वा
शब्दार्थो भवति, प्रत्ययादसौ गम्यते । अनुष्ठेया च क्रिया
प्रतीता सती कारकाणि प्रत्याययति इत्यवगतमेतत् ।
अपि च, नैव कर्त्ता प्रत्ययाद्य कथं वति आचार्या आह ।
ननु कर्त्तारि कर्मणि च सूत्रकार । श्रूयते । नासौ कर्त्तारि
कर्मणि वा श्रूयते किं तु एकस्मिन्, एकवचनं, द्वयोर्द्वि

वचनं, बहुषु बहुवचनम्, इति तत्र अपरं वचनं, तत्र
 एवमभिसम्बन्धः क्रियते, एकस्मिन् कर्त्तरि द्वयोः कर्त्तृव
 षु कर्त्तृषु इति । एवं कर्मण्येकत्वादिसम्बन्धः । तत्र
 नैवं भवति, कर्त्तरि भवति एकस्मिंश्च इति, कथं तर्हि ,
 कर्त्तरि एकस्मिन् एकवचनं, कर्त्तुः एकत्वे इत्यर्थः । एवं
 द्वित्वे बहुत्वे, कर्मणि च । एव वर्ण्यमाने लौकिकन्या
 यानुगतः सूत्रार्थो वर्णितो भवति, सूत्राक्षराणि च न्याया
 नुगतानि भवन्ति, आगमोऽपि चायमेव । यदा एकत्वा-
 दयो विभक्त्यर्थाः तदा कर्मादयो विशेषणत्वेन इति ।

ननु एतदप्यस्ति यदा कर्मादयो विभक्त्यर्थाः, तदा
 एकत्वादयो विशेषणत्वेन इति । उच्यते, अर्थप्राप्ता हि
 कर्मादयस्तेन भवन्ति शब्दस्य अभिधेयभूताः, न तु एक-
 त्वादयोऽर्थात् प्राप्नुवन्ति, तेन ते शब्दार्थभूताः, तस्मात्
 यद्यपि विशेषणम् एकत्वादयः तथापि विशेषणमेव अभि-
 धीयते, यथा हिरण्यमालिन ऋत्विजः प्रचरन्ति इति
 हिरण्यमालित्वं विशेषणत्वेन, तथापि तदेव विधीयते,
 तस्मात् कर्त्तुः एकत्वं शब्दार्था न कर्त्ता ।

ननु कर्त्तुः एकत्वात् एकवचनं, कर्त्तुर्हित्वात् द्विवचनं,
 कर्त्तुर्बहुत्वात् बहुवचनं, तेन नूनं कर्त्ता शब्दार्थः इति
 गम्यते । उच्यते, नैतदनुमानात् शक्यं, कर्त्ता अनुष्ठेय
 क्रियावगमादेव अवगम्यते इति प्रत्यक्षम् । तत्तावत् केन
 चित् न बाध्यते । एकवचननिर्देशे कर्त्तृकत्वं गम्यते,
 द्विवचननिर्देशे कर्त्तुर्हित्वं, बहुवचननिर्देशे कर्त्तृबहुत्वं,
 तदपि प्रत्यक्षं, कतरदत्रानुमानं बाधितुमर्हति इति, यथा

प्राकृतिवचने मध्ये द्विवचने द्रव्यभेदोऽवगम्यते, एकवचने द्रव्यैकत्वम्, एवम् इहापि द्रष्टव्यम् । तस्मात् न त्र्योत, न चेत् त्र्योत न प्रकरण बाधियते ।

यत्तु पुरुषप्रयत्नाऽनयेता भवति कर्मधर्मपक्षे प्रयोग वचनेन कर्त्तव्यतावचनात् इति । तदुच्यते, अद्भ्यः सत् प्रकरणेन दृष्टेयं, न चाविहितम् अद्भ्यः भवति, तस्मात् अद्भ्यः विधातव्यम् अस्मिन् अपि पक्षे । अर्था मन्यामर्ते, प्राकरणिकस्य २यं निषेध इति । तस्मात् तत् अद्भ्यः यन्मृतं तत् न बाध्यम् इति, तेन यत् मद्भाष्यतं तद्भ्यः तन्नेव कर्त्तव्यं, त्रीहिसयं मद्भाष्यं न यवमय प्रत्येय ।

आह यदा उभयो अपि पक्षयोर्भावितं वदितव्यं, तदा को विधारेणार्थः ? इति । उच्यते, पूर्वस्मिन्पक्षे पुरुष धर्म, तत्र अर्गे आर्त्ते प्रायश्चित्तम्, सिद्धान्तो दर्शपूर्णमास धर्म, तत्र अर्गे याजुर्वेदिकं प्रायश्चित्तम् । (१४।४ अ०)

अध्वभक्षणधर्माणां प्रकरणे निषेध विधानम् ।

अहीनवत्पुरुषस्तदर्थत्वात् ॥ १४ ॥ (पू०) ॥

ज्योतिर्होमे यूयते, अद्विरसो वा इत उत्तमा सुवर्गे लोकाभाष्योऽप्युटोचातपसी प्रायेणयंस्तीर्थे आति तीर्थे सेव द्वि सजातानां भवति इति । दर्शपूर्णमासयोरान्त्रायते, तस्मात् अद्भ्यः मानोऽनुवृत्त्यात् । मयि दधकत् इति, प्राणापानावेवात्मन्यसे इति । तत्र सन्देह किमयं धर्म प्रकरणे निविशते, उत पुरुषस्य उपदिश्यते ? इति । किं तावत्प्राप्तम् ? अहीनवत् पुरुष, तदर्थत्वात्, एष विधि

यकरणात् उत्कृष्येत । कुतः ? पुरुषश्रुतेः, ब्रूवात् इति पुरुषप्रत्ययस्य विवक्षितत्वात् ।

ननु प्रकरणं बाध्यते । उच्यते, बाध्यतां प्रकरणं, वाक्यत्वस्य बाधकं, जञ्जभ्यमानसंयोगात्, प्रकरणात् दर्शपूर्णमासयोः उददिश्यते इति गम्यते, वाक्यात् जञ्जभ्यमानस्य, वाक्यञ्च प्रकरणात् बलीयः । तस्मात् उत्कृष्येत इति । फलमप्यासन्नन्ति, प्राणापानावेवात्मन्वते इति, स च संयोगो बाध्यते । तस्मात् पुरुषधर्मः प्रकरणात् उत्कृष्येत अहीनवत्, यथा अहीनसंयोगात् द्वादशोपसत्ता प्रकरणात् उत्कृष्यते, एव जञ्जभ्यमानसंयोगात् मयि दध्न-क्रतू इति वचनम् ।

प्रकरणविशेषाद्वा तद्युक्तस्य संकारो द्रव्यवत् ॥

१५ ॥ (सि०) ॥

न वा उत्कृष्टव्यम् । कुतः ? । प्रकरणविशेषात्, प्रकरणयुक्तः एव जञ्जभ्यमानो वचनेन संस्क्रियते, यथा यवदिद्रव्यं प्रोक्षणादिना । ननु न शक्नोति प्रकरणं जञ्जभ्यमानशब्दम् एकदेशेऽवस्थापयितुम्, वाक्यं हि प्रकरणात् बलवत्तरमिति । उच्यते, न तूम्, जञ्जभ्यमानशब्दः प्रकरणेन अप्राकरणीकात् पुरुषात् निपर्थ्यते इति । किं तु फलं तत्र कल्पनीयम् । ननु प्रत्यक्षं श्रूयते फलं, प्राणापानावेवात्मन्वते इति । न इति तूम्, न अत्र विधायकः । उपलभायते । य एषः, प्राणापानावेवात्मन्वते इति, प्रमाणं तदप्येष एष, न विधायकः । स्तावकस्तु भवति

मन्त्रवचनस्य, तस्मात् दर्शपूर्णमासाभ्याम् अन्यत्र एतत् न
कस्यवत् । अतः पुरुषस्य दर्शपूर्णमासो कुर्वतः संस्कार-
कर्म इति गम्यते ।

आह पुरुषसंस्कारकर्म इति गृह्यते, दर्शपूर्णमासाविव
कुर्वतः इत्येतत् न । कथं ? । योऽपि हि अन्यत्र दर्शपूर्ण-
मासाभ्यां, जह्नुभ्यते, सोऽपि जह्नुभ्यमानग्रथेन उच्यते
एव । न च, प्रकरणीन व्यावर्त्यते, इत्येतत् उक्तम्, तस्मात्
उत्कथ्यते । अप्र उच्यते, नैव व्यावर्त्यते, सम्प्रतेन तु
तेन नास्ति प्रयोजनम् । ननु प्रकरणे पुरुषसंस्कारिणापि
नास्ति प्रयोजनम् । उच्यते, संस्तुतपुरुषो दर्शपूर्णमासा-
वगृह्णास्यति । आह उत्कर्षोऽपि मतिः संस्तुतोऽन्यत् अनु-
ष्ठास्यति । उच्यते, नाम्नाय संस्कारी गुणो भवति, अप्र
कृतत्वात् । आह प्रकृतत्वापि न गुणः, वाक्येन पुरुष-
धर्म इत्यवगमात् । उच्यते, चानर्थक्यात् न पुरुषधर्मोऽ-
वगम्यते । तस्मात् अस्य प्रकृतत्वाभ्यां दर्शपूर्णमासाभ्याम्
एकवाक्यता, न अन्येन प्रकृतत्वापि कर्मणा, प्रकरणा-
भावात्, तस्मात् नात्कर्षः ।

यत्त प्रकरणि निधेय एतस्मिन्पक्षे त्रूयात् इत्यनुष्ठान-
वचनम् अविवक्षितम्वाच्यम् इति एवं सति अत्यनुवादो
मविध्यति, न पुरुषमन्यथविधानस्य प्रयोजनम् अस्ति
इति ।

व्यवदेष्टारप्रवृत्त्येत ॥ १६ ॥ (आ० नि०)

अप यदुपवर्षित, दादगोपसप्ता यथा उत्कथ्यते, तथे-

दमपि उत्कृष्टव्यम् इति । उच्यते, तद्धि वाक्येन अहीनानां
व्यपदिश्यते, फलवन्तश्च अहीनाः, न च, तत्र ज्योति
ष्टोमेऽहीनशब्दः, गौणत्वात्, व्यपदेशाच्च, तिस्र एव माङ्ग
स्थोपसदो द्वादश अहीनस्य इति । ततो युक्तम्, द्वादशोप
सत्ता यत्, प्रकरणात् उत्कृष्यते, न तु इह पुरुषसम्बन्धो
सिष्णुयोजनत्वात्, अन्यस्यच'प्रयोजनवतः प्रकरणेऽभावात् ।
(३ । ४ । ५ अ०) ॥

अवगोरणादीनां पुमर्घताधिकरणम् ।

शंयौ च सर्वपरिदानात् ॥ ३७ ॥

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, देवा वै शंयुम् वार्हस्पत्यमब्रुवन्
हव्यं नो वह इति प्रकृत्य, वचनमिदं भवति, किं मे
प्रजायाः ? इति तेऽब्रुवन् यो ब्राह्मणायावगुरेत् तं शतेन
यातयात् यो निहनत् तं सहस्रेण यातयात् यो लोहित
करवत् यावतः प्रस्कन्द्य पांशून् सगृह्णात् तावतः सवत्-
त्सरान् पितृलोकं न प्रजानीयात् इति । तस्मात् न
ब्राह्मणायावगुरेत् न हन्यात् न लोहितं कुर्यात् इति ।

तत्र सन्देहः, किं दर्शपूर्णमासयोरवगोरणप्रतिषेधः,
उत पुरुषस्य उपदिश्यते ? इति । किं प्राप्तम् ? प्रकरणात्
दर्शपूर्णमासयोरवगोरणादिप्रतिषेधः, न दर्शपूर्णमासयो-
र्ब्राह्मणस्य अवगोरितव्यम् बधो वा कार्थ्यो लोहित वा
प्रस्कन्दनीयम् । अन्य उपाय आस्थातव्य आनतये, तेनान्वा-
हार्येणानमन्ति इति प्रकरणात् प्राप्नोति । एवं प्राप्ते
ब्रूमः, शंयौ च प्रकरणात् उत्कर्षः । कस्मात् ? सर्वपरि-

दानात्, सर्वावस्थस्य ब्राह्मणस्यायं प्रतिषेध उक्तः, न दर्शपूर्णमासगतनैव नावगोरपाटि कर्त्तव्यम् इति । ननु प्रकरणात् दर्शपूर्णमासधर्मोऽयम् । सत्यं प्रकरणात्, एव वाक्येन अयगुरमाणस्य धर्मः, वाक्यस्य प्रकरणात् वक्तव्यम् ।

ननु जञ्जभ्यमानस्य इव प्रकरणे निवेशो भवेत् । न इत्युच्यते, तत्र फल कल्पनीयं, इह कृतम्, अस्ति हि अत्र विधायकविभक्तिः, गतेन यातयात्, सहस्रेण यातयात्, स्वर्गे लोके प्रजानीयात् इति, तस्मात् उत्कृष्ट एवञ्जातो यकस्य इति ॥ (२ । ४ । ६ प०) ॥

मन्त्रवशात्संवादनियमस्य पुनरुपस्थापितव्यम् ।

प्रागपरोधात् मन्त्रवद्वाससा ॥ १८ ॥ (सि०) ॥

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते मन्त्रवद्वाससा न संवदेत्, मास्या अप्रमत्तात् इति । तत्र सन्देहः, किं मन्त्रवद्वाससा सह दर्शपूर्णमासादस्य संवादस्य प्रतिषेधः, सत पुरुषस्य सर्वत्र प्रतिषेधः ? इति । किं प्राप्तम् ? प्रकरणात् दर्शपूर्णमासयोः प्रतिषेधविधिः ।

एवं प्राप्ते घृण, मन्त्रवद्वाससा सह संवाद उत्क्रान्ति प्रकरणात् । कस्मात् ? प्रागपरोधात्, एव श्रूयते, यस्य वत्सेऽहनि पद्वी अनामभुक्ता स्यात् तामपश्य यजेत इति । पद्वी च सह संवादीऽध्वर्योर्दर्शपूर्णमासयोः अस्ति, पद्वि पद्वि एव ते स्नाक इति, प्रसज्यमान प्रतिषिध्येत स चाप्राप्त एव प्रागपरोधात् अपनीयतां यागमनुतिष्ठताम्,

कथं संवादः प्रसज्येत ? यतः प्रतिषेधमर्हेत् । तस्मात्
उत्कृष्येत मलवदाससा सह संवादः ।

अन्नप्रतिषेधाच्च ॥ १९ ॥ (हे०) ॥

अन्नप्रतिषेधश्च भवति, नास्या अन्नमद्यादभ्यञ्जनं वै
स्त्रिया अन्नम् इत्यगमनप्रतिषेधः एष विधीयते, सच
प्रकरणे न प्रमेत इति, प्रकाशात् उत्कृष्टः पुरुषधर्म एष
निश्चीयते ॥ (३ । ४ । ७) ॥

सुवर्णधारणादीनां पुरुषधर्मताधिकरणम् ।

अप्रकरणे तु तद्धर्मस्ततो विशेषात् ॥ २० ॥ (सि०) ॥

अनारभ्य श्रूयते, तस्मात् सुवर्णं हिरण्यं भार्यं दुर्वर्णोऽस्य
भ्रातृव्यो भवति इति । सुवामसा भवितव्यं रूपमेव
विभर्त्ति इति । तत्र किं प्रकरणधर्मः उत पुरुषधर्मः ?
इति सशयः । अत्र उच्यते, अप्रकरणे तु तद्धर्मः, ततो
विशेषात्, पुरुषधर्मः एवञ्चातीयक स्यात् । कुतः ? ततः
प्रकरणाधीतात् विशेषोऽस्य, नायं प्रकरणाधीतः, यदि
अप्रकरणे समान्नातः, सर्वप्रकरणधर्मः स्यात्, अप्रकरणे
समानानं न कञ्चित् विशेषं कुर्यात् । तस्मात् एवञ्चाती-
यकः पुरुषधर्मः इति ॥

अद्रव्यत्वात् शेषः स्यात् ॥ २१ ॥ (पू०) ॥

तु शब्द पञ्चव्याहृतौ । न पुरुषधर्मो भवेत्, अग्नि-
होत्रादीनां शेषः स्यात् । कस्मात् ? अद्रव्यत्वात्, नात्र
द्रव्यदेवतं श्रूयते, तच्छ्रवणाद् भार्यं यष्टव्यम् इति परि-
कल्पेयत । असति तु द्रव्यदेवतासम्बन्धे विभर्त्तिरयं धारणा

वचन सङ्कारवाची, रुक्माद्य गेयभूतस्य चयकल्पते
नाम्यद्या, तस्मात् कर्मणाम् अग्निहोत्रादीनाम् गेय । एवं,
सुवाससा भविष्यम् इति ।

वेदसंयोगात् ॥ २२ ॥ (पृ० यु० १) ॥

पाध्वयवम् इति वेदसंयोग गेयभूतस्य युज्यते, गेय
गेयभूता हि पाध्वर्तुणा क्रियते, न पुरुषधर्म, दर्गपूर्ण
मामाग्नीनां हि कर्मेणां गात्रानामद्धानागध्वर्तु कर्त्ता ।
तस्मादपि कमधमा एवद्यातीयका इति ।

द्रव्यसंयोगाच्च ॥ २३ ॥ (पृ० यु० २) ॥

द्रव्यपरय च भवति निर्देग, सुवर्णम् भार्यम् इति
द्वितीयार्धसंयोगात् । द्रव्यरुक्माद्य कर्मगेयस्य प्रयोजन
वान् अनर्धश्च पुरुषधर्म ।

स्याद्वाप्त्य संयोगवत् फलेन सम्यन्तस्मात् कर्मेति
शायन ॥ २४ ॥ (पृ० नि०) ॥

प्यात् वा फलेन एवद्यातीयकानाम् सम्यन्त पुरुषधर्म
इत्यर्थ, सुवर्णस्य वागर्त्ता वा धर्मो भवन् निष्प्रयोजन
प्यात् ।

ननु संसृतिग सुवर्णेन वाससा च कर्म मेध्यति । नैत
देव सुवर्णस्य पदं न धर्मिण उपकुर्व्यात् । श्रुत्यादीना
मभावात् न कमाश्रम् । तस्मात्, दुर्बर्णेऽप्य आद्यध्वो
भवति इत्येवमादिना एवद्यातीयकानाम् फलेन सम्यन्त ।

ननु यस्मिन्माताग्नेगोऽयम् । सत्यमेवमेतत्, चानर्धश्च
परिहाराय कस्तर्त्तादनया सम्यन्त एपितव्यो भवति ।

अन्यत्वाच्च एषितव्यादेकवाक्यगतस्य विपरिणामो लघो-
यान् । कुतः ? प्रत्यक्षा तेनैकवाक्यता, परोक्षा अन्येन,
विपरिणामश्च वर्तमानकालस्य अविवक्षा, सम्बन्धस्य च
तात्पर्याध्यवमानम् । तस्मात् एवञ्जातीयकः प्रधानकर्मा-
पदेशः स्यात्, यथा प्रजापतिव्रतानां फलेन सम्बन्धः,
एतावता ह्येनसाऽवियुक्तो भवति इति । एवम् अत्रापि
द्रष्टव्यम् । तस्मात् एवञ्जातीयकः पुरुषधर्मः इति ॥ (३।४।८)

— —

जयादीनां वैदिककर्माङ्गताधिकरणम् ।

शेषोऽप्रकरणेऽविशेषात् सर्वकर्मणाम् ॥ २५ ॥

(पू०) ॥

इह कर्मसंयुक्ता होमा जयादय उदाहरणम् । येन
कर्मणा ईर्त्सात् तत्र जयान् जुहुयात्, राष्ट्रभृतो जुहोति
इति, अभ्यातानान् जुहोति इति । तत्रैते किं सर्वकर्म
णाम् लघ्यादीनाम् शेषभूताः, उत वैदिकानाम् अग्नि-
होत्रादीनाम् ? इति । शेषत्व तु निर्जातकर्मसम्बन्धात्,
फलाश्रवणाच्च । किं तावत् प्राप्तम् ? सर्वकर्मणाम् शेषा,
विशेषानभिधानात् इति ।

होमास्तु व्यवतिष्ठेरन्नावनीयसंयोगात् ॥ २६ ॥

(सि०) ॥

न चैतदस्ति, सर्वकर्मणाम् कर्षणादीनामप्यङ्गभूताः
इति, होमा एते, अतो व्यवतिष्ठेरन्, आहवनीयसंयोगो
भवति होमेषु, यदाहवनीये जुहोति तेन सोऽस्याभीष्टः

प्रीतो भवति इति, तेन यस्माद्वनौय, तस्य एते अङ्गम् ।
न च, कृष्णादीनि आह्वनौये वर्त्तन्ते, न च, एषां गार्ह
पत्योऽस्ति, यत प्रसीते आह्वनौय स्यात् । तस्मात् न
कर्षणादीनाम् जयादय ।

शेषश्च समाख्यानात् ॥ २० ॥ (हे०) ॥

इतय पश्चामो वैदिकानां शेषभूता इति । कुत ?
समाख्यानात्, आध्वर्यवम् इति हि समाख्याते वेदे जया
दयः समाध्याता सन्तोऽध्वर्युणा करिष्यन्ते । कर्षणादिषु
अध्वर्यो अभावात् अनध्वर्युणापि क्रियमाणा समाख्या
वाधेरन्, तस्मात् वैदिकानाम् शेषभूता इति । (१।४।८५०)

वैदिकत्वप्रतिपक्षे इष्टिकर्तव्यतापिबोधन ।

दीपात्तिष्ठित्त्वौक्तिकी स्याच्छास्त्रादि वैदिकी न दीप
स्यात् ॥ २८ ॥ (पू०) ॥

अस्यप्रतिपक्षेष्टि, वक्ष्यो वा एतं गृह्णाति, योऽर्थं
प्रतिगृह्णाति, यावतोऽग्नान् प्रतिगृह्णीयात्, तावतो वाह
णान् चतुष्कपासान् निर्वपेत् इति । तत्र सन्देह, किं
लौकिकेऽग्नप्रतिपक्षे इष्टि, अथ वैदिके ? इति । क
पुनर्लौकिकोऽग्नप्रतिपक्ष ? को वा वैदिक ? इति । लोके
भिद्यमाणो वा अभिद्यमाणो वा यत्राग्न संभते, तत्र
लौकिकाग्नप्रतिपक्ष । वैदिकोऽपि, पोष्णरौकेऽग्नसहस्र
दक्षिणा ज्योतिष्टोमि गौयाग्नय इति ।

तत्र उच्यते, वैदिकत्वसामान्यात् वैदिके इति प्राप्ते,

उच्यते, दोषात्त्वष्टिर्लौकिके स्यात्, दोषो हि श्रूयते, वरुणो वा एतं गृह्णाति योऽश्वं प्रतिगृह्णाति इति, स चायम् अनुवादो यत्र दोषः, तत्र इति स च लौकिकेऽश्व-प्रतिग्रहे शूद्रात् अन्यस्मात् वा पापकर्मणः कृतो भवति इत्युपपद्यते, दोषसंयोगात् लौकिके इति गम्यते । आह न दोषसङ्कीर्तनं प्रायश्चित्तविषयविशेषणं, किन्तु प्रायश्चित्त-स्तुत्यर्थेन । उच्यते, दोषनिर्घातार्थं सत्येवं स्यात्, वरुण-प्रमोचनम् इदं कर्म, तत् लौकिके भवितुमर्हति, लोके वरुणग्रहणस्य विद्यमानत्वात्, वैदिके त्वष्ट्रप्रतिग्रहे तत् न स्यात्, शास्त्राद्वि वचनेन तस्य कर्त्तव्यता अवगम्यते यदि च ततः पापं स्यात्, न तस्य कर्त्तव्यता अवगम्येत, अकर्त्तव्यम् हि पापफलम् ।

ननु वैदिकेऽपि प्रतिग्रहे अप्रतिग्राह्यात् प्रतिगृह्यतः पापमस्ति । उच्यते, भवेदेवं, यदि प्रतिग्रहस्य कर्तुरिति भवेत्, सा तु खलु यथा हेतुकर्तुः, तथोत्तराधिकरणे वक्ष्यामः । तस्मात् न वेदचोदितेऽश्वप्रतिग्रहे दृष्टिः, इत्ये-तावत् इह अधिकरणे सिद्धम् ।

अर्थवादो वा अनुपपातात् तस्माद्यज्ञे प्रतीयेत

॥ २६ ॥ (सि०)

न च एतदस्ति, यदुक्तम्, यः शूद्रादन्यस्मात् वा पाप-कृतो लौकिकेऽश्वं प्रतिगृह्णीयात् स एतामिति निर्वपेत् । स हि वरुणगृहीतः इत्युच्यते, जलोदरेण यो गृह्णीती, यस्य उदरं जलवद्व्याश्रयति । जलोदरम् इत्येव लोके

तत् प्रसिद्धम्, न च, तस्य, अश्वप्रतिपद्यो सौक्तिको निदा
नम् इति प्रतिप्रायते, न च, अनेन विधीयते । तस्मात् न
अश्वप्रतिपद्यत् असौदरोपमात् ।

अथ पाप वरुणशब्देन उच्यते, वृणीते इत्येयोऽभिप्राय
इति । तदा प्रसिद्धो त्यक्त्वा क्लियमाणं, वृण्वत् वरुणशब्देन
उच्यते, तच्च याज्ञेऽपि प्रतिपद्ये वरुणशब्दोक्त स्यात्, रक्षण
पोषणविचिकित्सादिना क्लियेन नैव पक्षो व्यवतिष्ठेत, सौ
क्तिकेऽश्वप्रतिपद्ये इति, प्रसिद्धिर्वाध्यते । तस्मात् पर्यवाद्
एवं, यावत् वरुणशब्दोक्तस्य वरुणोन्मीचने त्रिय, तावत्
एतेन इति उपमानेन एषा मुक्ति, योऽस्य प्रतिपद्य, तत्
वरुणशब्दमिव, या इष्टि, सा तदुन्मीचनीव, यथा वरुण
शब्दोक्तेन उन्मीचनम् अवगच्छकसंशयम्, तादृगेवेतत् इति,
तस्मात् यज्ञे प्रतीयेत । सौक्तिके हि फलं कम्पनीयम्,
वैदिके यस्मिन् अश्वप्रतिपद्य, तस्याऽभूता भविष्यति, तच्च
प्रयोगवचनेन सह एकवाक्यता सम्यग्यात् अवकम्पयामा,
परीचादा फलवचनेन सह एकवाक्यतायां लघीयसी इति
युक्तम् इष्टि वैदिके दाने इति । (३।४।१० च०) ।

दातृणां वशीकरणविकारम् ।

अचोदितं च कर्मभेदात् ॥३०॥ (प०)

यावतोऽज्ञानं प्रतिगृहीयात्, तावतो वारुणान् चतु
ष्कपास्तान् निर्वपेत् इति । तच्च एतत् समधिगतं, वैदिके
अश्वप्रतिपद्ये इष्टि इति । अथ इदानीं सन्दिह्यते, किं

प्रतिग्रहकर्त्ता कर्त्तव्या, यस्मै दीयते । उत हेतुकर्त्ता, यो ददाति ? इति । किं प्राप्तम् ? अचोदितं च कर्मभेदात्, न दानस्य कर्त्तुः इष्टिशोद्यते, प्रतिग्रहकर्त्तुः तमवगच्छामः यावतोऽश्वान् प्रतिगृह्णीयात् तावतश्चतुष्कपालान् वारुणान् निर्वपेत् इति, तस्मात् प्रतिग्रहीना ऋत्विजा कर्त्तव्या इति ।

सा लिङ्गादात्विजे स्यात् ॥३१॥ (सि०)

नैषा प्रतिग्रहकर्त्तुः, किं तर्हि हेतुकर्त्तुः स्यात् । कुतः ? लिङ्गात् । किं लिङ्गम् ? पूर्वपदानाम् उत्तरैः पदैर्यथार्थम् अभिसम्बन्धः, इदं श्रूयते, प्रजापतिर्वरुणायाश्चमनंयत् इति, प्रजापतिः अश्वस्य दाता कीर्त्तितः, वरुणः प्रतिग्रहीता, सः स्वां देवतां मार्च्छेत् इति, सः इति सापेक्षं पूर्वप्रकृतं वाक्यशेषमपेक्षते, सः इति प्रजापतिं प्रतिनिर्दिशति इति तेन सह एकवाक्यतां याति । सामानाधिकरण्याच्च प्रजापतिरेव प्रतिनिर्द्देशोऽवकल्पते, न तु वरुणस्य वैयधिकरण्यात् । स पर्यदीर्यत इत्येषोऽपि प्रजापतिमेव प्रतिनिर्दिशति पूर्वप्रकृतं, तेन च सह एकवाक्यतां याति । स एवैतं वारुणं चतुष्कपालमपश्यत् इति प्रजापतिरेव इति, निरवपत् प्रजापतिरेव इति, ततो वै स वरुणपाशात् अमुच्यत प्रजापतिः । वरुण एतं गृह्णाति इति हेत्वपदेशोऽयम्, यस्मात् एवं प्रजापतिर्वरुणायाश्च दत्त्वा परिदीर्यः, तस्मात् योऽश्व प्रतिगृह्णाति प्रयच्छति त वरुणो गृह्णाति, सः परिदीर्यते इति । यतस्तु वारुणेन

प्रतिमुक्त, तस्मात् अन्येनापि अग्न प्रयच्छता वारुणो
निर्वपेत्, इत्यग्नस्य दातुर्वारुणो इष्टि प्रयस्यते, कर्त्तव्या
अनेनाग्न्यातेन । तस्मात् अग्नं दत्त्वा वारुणोम् इष्टि
निर्वपेत् इति ।

आह ननु य अग्नं प्रतिगृह्णाति स निर्वपेत् इत्यु-
च्यते । एव सत्यन्यथोपक्रान्ते वाक्चे अन्यथोपसंभ्रते उप-
क्रमोऽप्यनर्थक स्यात्, उपसंहारोऽपि । तस्मात् उपक्रमे
वा शब्दार्थ उपसंहारवशेन कल्पनीयः, उपसंहारे वा उप-
क्रमवशेन । तच्च प्रजापतिर्वरुणायाग्नमनयत् इति, वरु-
णात् अग्नम् प्रत्यगृह्णात् इति उपसंहारागुरीधेन कल्पितः,
यद्वा उपक्रमवशेन उपसंहारं, योऽग्नं प्रतिगृह्णाति, इति,
योऽग्नं प्रतिग्राहयति इति । तच्च मुख्यं वा पूर्वं चोदनात्
लोकवत् इति प्रयत्नमगुह्यहीतव्यं निरोधाभावात् ।
पयात्तनं तु विरोधात् सत्त्वयया कल्पनीयम् ।

अपि च, प्रजापतिर्वरुणाय अग्नमनयत् इति वरु-
णात् अग्नं प्रत्यगृह्णात् इति बद्धसमञ्जसं कल्पयितव्यम् ।
प्रतिगृह्णाति इत्येव शब्दः, प्रतिग्राहयति इत्येतम् अर्थम्
शक्नोति यथा कथाचित् शक्त्या वक्तुम्, यो हि तत् आ-
चरति, येन च क्रिया प्रणाद्यापि सिध्यति, स तस्या
क्रियाया कर्त्ता इति शक्यते वदितुम्, यथा पद्भिर्हस्तै-
र्कर्पसौति संविधानं कुर्वन् विसेखनमकुर्वन्नप्युच्यते, तस्मात्
मर्थम् आचरति इति । एवम् इहापि स प्रतिगृह्णसमर्थम्
आचरति यो वृद्धाति । तस्मात् वृद्धत् प्रतिगृह्णाति इति
शक्यते वदितुम् । तस्मात् अभ्यवधार्य इदमवस्तुतम्, वृद्धत्

प्रतिगृह्णाति इत्युच्यते, तस्य च वारुणी इष्टिः इति । (३। ४। ११ अ०) ।

वैदिकपानव्यापदि सौमेन्द्रचरुविधानाधिकरणम् ।

पान-व्यापच्च तद्वत् ॥ ३२ ॥ (पू०)

इदं समामनन्ति, सौमेन्द्र चरुं निर्वपेत् श्यामाकं सोमवामिनः इति । तत्र सन्देहः, लौकिकस्य सोमपानस्य वमने सौमेन्द्रश्चरुः, उत वैदिकस्य ? इति । किं लौकिकं सोमपानम् ? किं च वैदिकम् ? उच्यते, वैदिकं, सोमपानं ज्योतिष्टोमे तद्विकृतिषु च, लौकिकं सोमपानं यत् सप्तरात्रेषु दशरात्रेषु धातुसाम्यार्थमासेव्यमाने सोमे । किं तावत् प्राप्तम् ? पानव्यापच्च तद्वत्, लौकिके वमने इष्टिर्भवितुमर्हति, न वैदिके, तद्वत् इति पूर्वः पक्षः प्रतिनिर्दिष्टः, यथा तत्र दोषसंयोगेन श्रवणात्, लौकिकेऽश्व-प्रतिग्रहे इत्युक्तम्, एवम् इहापि दोषसंयोगेन श्रवणं भवति, इन्द्रियेण वा एष वीर्येण व्यृध्यते यः सोमं पिबति इति लोके धातुसाम्यार्थमासेविते वमनेन विनष्टे धातु-साम्यव्यापदा इन्द्रियेण व्यृद्धिरुपपद्यते, शास्त्राद्वि वैदिके न दोषः स्यात्, तत्र, शेषः पातव्यः इति शब्दाच्चोदिते निर्वृते नास्ति दोषः । यद्यपि वम्यते, तथापि पानक्रिया तत्र निर्वर्तिता, कृतो वचनार्थः इति न दोषः स्यात् । तस्मात् लौकिकस्य सोमपानस्य व्यापदि सौमेन्द्रः स्यात् ।

दोषात्तु वैदिके स्यादर्थान्वि लौकिके न दोषः

स्यात् ॥ ३३ ॥ (सि०)

वैदिकस्य पानस्य व्यापदि भवितुमर्हति, न लोकि
कस्य । कस्यात् ? । दोषात् दोषसम्बन्धोऽत्र श्रूयते, इन्द्रि
येण वा एव वीर्येण ह्राष्यते इति । लोकिने पुनर्धातुमा
म्याद्यर्थं क्रियमाने न किञ्चित् दृश्यति, वमनाय एव हि
तं पिवन्ति लोके । यद्यापि अयमर्थवादः, तथापि कस्य
कल्पनापरीक्षाराय वैदिके एव इति कल्पना म्याया । (१।
४।१२ प०) ।

सोमस्य रावं ज्ञानपानस्यावर्तिष्यतां विवरणम् ।

तत्सर्ववाविशेषात् ॥ ३४ ॥ (पू०)

तदेतत् सोमपानस्यापदि सोमेन्द्रं कर्म, सर्वं च वमने
प्यात् पार्त्विजे ग्राहमाने च । कुत ? । प्रविशेषात्, न
विशेष कस्यत् प्राप्तीयते, अप्य वमने प्यात्, न अप्य
इति, तस्मात् सर्वं च भवेत् ।

स्वामिनो वा तदर्थत्वात् ॥ ३५ ॥ (सि०)

स्वामिनो वा वमने प्यात् । कुत ? तदर्थत्वात्, तदर्थ
कर्म यजमानार्थं, यत्र सोमो यम्यते, यत् त्वत्र सोमेन्द्रं
कर्म । तदपि तदर्थमेव । इदं हि सोमवामिन उपकाराय
श्रूयते, तत् सोमवामिन, यत् यजमानस्य उपकर्तुम्
गताति गार्त्विज, न हि तत् ऋत्विग्य कर्म, यत्र सोमो
यम्यते । अथ उच्येत, सोमवामिनोऽध्वर्याहोतुर्वा प्राक्तीया
ऋत्विज, तदोयेषु अग्निषु निर्वर्त्तयिष्यन्ति इति । तथा
सति यदि वा धृष्टसोमस्य कर्मणो न भद्र, न सोमवा

मिनोऽध्वर्योः होतुर्वा, तत्र अत्यन्तगुणभूता अध्वर्यादयः
स्वैर्ऋत्विग्भिः कारयन्तो न फलं प्राप्नुवन्ति, तदर्थं च
क्रियमाणं न यजमानस्य उपकारे वर्तते इति न ऋत्विजो
वमने क्रियेत ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ ३६ ॥ (हि०)

लिङ्गं च भवति, यजमानस्य सोमवामिनः इति ।
कथम् ? । सोमपीथेन वा एष व्यृध्यते यः सोमं वमति
इति यजमानः, सोमसंस्कारे विनष्टे विगुणमस्य कर्म इति
व्यृध्येत, न कथञ्चित् ऋत्विजो व्यृद्धिः । ऋत्विजो यस्य
सोमं वमन्ति इति वमनेन सम्बन्धः स्यात्, न यः सोमं
वमति इति । तस्मात् अपि पश्यामी यजमानस्य वमने
सौमेन्द्रम् इति । (३।४।१३ अ०) ।

आग्नेयाष्टाकपालचरीर्द्धावदानमात्रस्य हीतव्यताधिकरणम् ।

सर्वप्रदानं हविषस्तदर्थत्वात् ॥ ३७ ॥ (पू०)

स्तो दर्शपूर्णमासौ, तत्र समाम्नायते, यत् आग्नेयो-
ऽष्टाकपालोऽमावास्यायां पौर्णमास्यां चाच्युतो भवति
इति । तत्र सन्देहः, किं कृत्स्नं हविः, अग्नये प्रदात
व्यम्, उत शेषयितव्यं किञ्चित्, किञ्चित् दातव्यम् ? इति ।
किं प्राप्तम् ? कृत्स्नं हविः प्रदीयेत । कुतः ? तदर्थत्वात्,
पुरोडाश आग्नेयः कर्तव्यः इति वचनम् । तस्मात् सर्वं
प्रदातव्यम् इति ।

निरवदानात् शेषः स्यात् ॥ ३८ ॥ (सि०)

निष्कृष्यावदानं निरवदानम् । तद्धि श्रूयते, द्विर्हं
विधोऽव्यति इति । अपरमपि वचनं, द्वावदानं जुहोति
इति, तेन द्वावदानमात्रं होतव्यम्, अन्यत्परिगेषणीयम् ।

उपायो वा तदर्थत्वात् ॥ ३६ ॥ (आ०)

न चैतदस्ति, द्वावदानमात्रं होतव्यम् इति, यत्
जुहोति, तत् द्विरवखण्डनेन सक्तर्त्तव्यम् इति, होतव्ये
द्विरवखण्डनमात्रं विधीयते, न अद्विरवखण्डितस्य होम
प्रतिषिध्यते, कृत्स्नं च होतव्यमिति तदेव म्याध्य,
नाम्यथा ।

कृतत्वात् कर्मण सक्तत्वात् द्रव्यस्य गुणभूत-
त्वात् ॥ ४० ॥ (आ० नि०) ।

उच्यते, यदा द्विरवखण्डनविधिर्होमे श्रुतं, तदा
सक्तद्वदानं यावत् श्रुतं तत्सर्वं कृतं, तदा न अपरं
द्रव्यमस्ति इति पुनर्यागो न आवर्त्तितव्यः । कथम् ? ।
तद्धि द्रव्यं यागनिर्हृत्यर्थं, न द्रव्यं यागेन सम्बन्धयित-
व्यम् इति, यदि हि यागेन हवि सम्बन्धयितव्यं स्यात्, ततो
यागेन द्वावदाने सम्बन्धिते अपरमपि सम्बन्धनीयमस्ति
इति, तत्सम्बन्धार्थं पुनर्याग आवर्त्तितः । न तु यागो द्रव्य
सम्बन्धार्थं, किं तर्हि, द्रव्यं यागे गुणभूतं, यागः कथं नि-
र्हृत्तिसुपेयात् ? इति द्रव्यमुपादीयते । तेन निवृत्ते यागे
सिद्धे च पुरुषार्थे न नियोगेन गुणानुरोधेन प्रधानावृत्ति-
र्युक्ता इति ।

कथं न द्रव्यं प्रधानं, येन आवृत्तिर्न भवेत् ? । यतो यागात् फलम्, भूतभव्यसमुच्चारणे भूतं भव्यायोपदिश्यते इति । न च, यागेन द्रव्यस्य उपकारो निर्वर्त्यते प्रत्यक्षः कश्चित्, तस्मात् द्रव्यदानं हुत्वा शेषयितव्यम् इति । यत्, उक्तं, आग्नेयं हविः इति वचनात्, सर्वं होतव्यम् इति गम्यते इति, तत्र आनुमानिको होमसम्बन्धः, इह तु प्रत्यक्षो हिरवदाने । अपि च अक्तुस्त्रसम्बन्धेऽपि तद्वितस्य उपपत्तिः, ततो गृहीतव्यम् इति । सामान्यं खलु आग्नेयः इति, द्रव्यदानं जुहोति इति विशेषः । तस्मात् शेषयितव्यं किञ्चित् इति ।

शेषदर्शनाच्च ॥ ४१ ॥ (हे०)

शेषात् इडामवद्यति शेषात् स्विष्टकृत यजति इत्यनुवादात् अस्ति शेषः इति पश्यामः ॥ (३।४।१४ अ०) ।

— + —

सर्वशेषै स्विष्टकृदनुष्ठानाधिकारणम् ।

अप्रयोजकत्वादिकस्मात् क्रियेरन् शेषस्य गुणभूत-
त्वात् ॥ ४२ ॥ (पू०)

स्तो दर्शपूर्णमासौ, तत्र शेषकार्याणि ऐहप्राशित्रसौ-विष्टकृदादीनि तत्र सन्देहः, किं हविषो हविषः कर्तव्यानि, उतैकस्मात् हविषः ? इति । किं प्राप्तम् ? अप्रयोजकत्वात् एकस्मात् क्रियेरन्, अप्रयोजकानि शेषकार्याणि हविषाम्, यदि शेषकार्यैः प्रयुक्तानि, भवेयुः सर्वाणि प्रयुक्तानि इति सर्वेभ्यः क्रियेरन् अन्यार्थानि त्वेतानि, न

अवश्यं श्रेयकार्येषु विनियोज्यमानि, सन्निधानात् यत
कुतश्चिदनुष्ठानात्मानि, श्रेयी हि साधनममीषाम् इति ।

संस्कृतत्वाच्च ॥ ४३ ॥ (हे०)

सकृच्च एवञ्चातीयकेन श्रेयकार्येण संस्कृतं प्रधानम्
इति क्त्वा न अपरस्मादपि कर्त्तव्यम् इति ।

सर्वेभ्यो वा कारणाविशेषात्, संस्कारस्य तदर्थ-
त्वात् ॥ ४४ ॥ (सि०)

सर्वेभ्यो वा हविर्भ्यः श्रेयकार्याणि कर्त्तव्यानि ।
कुत ? । कारणाविशेषात्, यत् एकस्य हविषः श्रेयकार्यं
क्रियार्था कारणं, तत् सर्वेषां, स हि श्रेयः प्रतिपादयि
तव्यः, यस्य एव न प्रतिपाद्यते, तस्य तेन संस्कारेण वर्जन
म्यात्, तस्मात् सर्वेभ्यः कर्त्तव्यानि इति ।

सिद्धदर्शनाच्च ॥ ४५ ॥ (हे०)

सिद्धः च दृश्यते, देवा वै स्विष्टकृतमनुवन् हव्यं नो
यह इति, सोऽन्नवीत् वरं त्वयै भागोऽस्त्विति, वशीवेति
तेऽनुवन्, सोऽन्नवीत् उत्तरार्द्धदेव मघ्न सन्नत् सन्नदवद्यात्
इति वीष्वादर्शनम् । तस्मात् सर्वेभ्यः श्रेयकार्याणि इति ।
(१।४।१३ अ०) ।

प्रायजि ॥ श्रेयात् सिद्धकृदापनुष्ठानाविशेषम् ।

एकस्माच्चेत् यथाकाम्यविशेषात् ॥ ४६ ॥ (पू०)

अथ क्त्वाचिन्ता । अदा एकस्मात् भवेत्, किं तदा

यतः कुतश्चित्, उत प्रथमात् ? इति । किं प्राप्तम् ? यतः कुतश्चित् इति । कुतः ? । न कश्चिद्विशेष आश्रीयते इति, तस्मात् अनियमः इति ।

मुख्याद्वा पूर्वकालत्वात् ॥ ४७ ॥ (सि०)

मुख्याद्वा कर्त्तव्यानि । कुतः ? पूर्वकालत्वात्, ततः कर्त्तव्येषु नास्ति निमित्तविधातः, असति निमित्तविधाते नेमित्तिकम् कर्त्तव्यम् इति, ततः कृतेषु द्वितीयादीनां निमित्तविधातः इत्यक्रिया । तस्मात् मुख्यादेव क्रियेरन् इति । (३।४।१६ अ०) ।

पुरोडाशविभागस्य भक्षार्थताधिकरणम् ।

भक्षाश्रवणाद्वा नशब्दः परिक्रये ॥ ४८ ॥ (पू०)

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, इदं ब्रह्मणः, इदं होतुः, इद-
मध्वर्योः, इदम् अग्नीधः इति । तत्र सन्देहः, किमयम्
ऋत्विजां विभागः परिक्रयाय, उत भक्षणाय ? इति । किं
प्राप्तम् ? परिक्रयार्थो विभागः । कुतः ? । भक्षाश्रवणात्,
न श्रूयते, भक्षयितव्यम् इति, य एव श्रुतस्योत्सर्गे दोषः, स
एव अश्रुतपरिकल्पनायाम् । कर्मकरेभ्यश्च दीयते, तस्मात्
परिक्रये एषः ।

तत्संस्तवाच्च ॥ ४९ ॥ (हे०)

एषा वै दर्शपूर्णमासयोर्दक्षिणा इति दक्षिणासंस्तवाच्च
परिक्रयार्थं मन्यामहे ।

भक्षार्थो वा द्रव्ये समत्वात् ॥५०॥ (सि०)

भक्षार्थ एव विभाग । कुत । दानस्य अभावात् ।
कथम् अभावः । प्रभवता हि शक्य दातुम्, न अप्रभवता ।
कथं न प्रभुत्वम् । सङ्गम्यते हि यजमानेन, देवतायै एतत्
इति, न च, देवतायै सङ्गम्यतेन गिष्टा स्वेन एव व्यव-
हरन्ति । तस्मात् गिष्टाधारम् अनुवर्त्तमानेन अग्न्य-
प्रभवितुम्, तस्मात् न परिक्रयः ।

अथ यत् उक्तं, न यं यत्ते, भक्षयितव्यम् इति, यावांश्च
श्रुतस्य उच्छर्गे दीपः, तावान् अश्रुतपरिकल्पनायाम् इति ।
उच्यते, इदं ब्रह्मण इत्येवमादिभिर्मूर्द्धादीनां, भागैरभि-
सम्बन्धः, तत्र भागा ब्रह्मादीनाम् उपकुर्व्युर्मूर्द्धादयो वा
भागानाम् । ब्रह्मादिभिर्भागानाम् उपकुर्वद्भिर्न किञ्चित्
दृष्टमस्ति, भागैश्च ब्रह्मादीनाम् उपकारकैः शक्यते केनचित्
प्रकारेण दृष्ट उपकारं कर्तुम् भक्ष्यमाणैः । तस्मात्
भक्षणाय विभाग इति । कः पुनः उपकार इति चेत् ।
व्यक्तानां कमयेषु परिसमापने सामर्थ्यं भवति इति ।

व्यादेशाद्दानसंस्तुति ॥ ५१ ॥

अथ यत् दक्षिणासंस्तवः इति व्यादेशसामान्यात् तत्,
अपरिक्रयार्थेऽपि भविष्यति इति । (१।४।१० च०)

इति श्रीगवरस्त्रामिम छतो मीमांसाभाष्ये द्वितीयस्या
ध्यायस्य चतुर्थं पादः ।

तृतीये अध्याये पञ्चम पाद ।

अथ भुवाज्यादिभि स्विष्टकृदादिशेषाननुष्ठानाधिकरणम् ।

आज्याच्च सर्वसंयोगात् ॥१॥ (पू०)

स्तो दशपूर्णमासौ, तत्र श्रूयते, उत्तरार्द्धात् स्विष्टकृते समवद्यति इति, तथा इडासुपह्वयति इति, तथा अन्यानि शेषकार्याणि । तत्र सन्देहः, किं आज्यात् उपांशुयाजद्रव्यात् स्विष्टकृदिडमवदातव्यम्, उत न इति । किं प्राप्तम् ? अवदातव्यम् इति । कुतः । सर्वसंयोगात्, साधारणप्रकरण-समानानात् सर्वेषां शेषकार्याणि । अपि च सर्वसंयोगो भवति, तद्यत् सर्वेभ्यो हविर्भ्यः समवद्यति इति । तस्मात् आज्यादपि शेषकार्याणि क्रियन्ते ।

कारणाच्च ॥२॥ (हे०)

कारण श्रूयते, देवा वै स्विष्टकृतमब्रुवन् हव्यं नो वह इति, सोऽब्रवीद्वरं वृणै भागो मेऽस्त्विति, वृणीष्वेत्यब्रुवन्, सोऽब्रवीत् उत्तरार्द्धात् एव स ह्य सक्तत् सक्तदवद्यात् इति, तुल्यं कारणम् अन्येषाम् आज्यस्य चार्थवादे सङ्कीर्त्यते । तस्मादप्याज्यात् अवदातव्यम् इति ।

एकस्मिन् समवत्तशब्दात् ॥३॥ (हे०)

आदित्ये चरौ प्रायणीये श्रूयते, अग्नये स्विष्टकृते समवद्यति इति, आज्यादेकस्माच्च हविषोऽवद्यति इति, मिश्रस्य अन्येन हविषा समवद्यति इति, यदि च आज्यादपि स्विष्टकृतेऽवदीयेत, ततश्चोदकेन प्रायणीये आज्याव-

नाने क्रियमाने समपद्यति इत्युपपद्यते । इतरथा चरोरे
कस्मात् अपद्यति इत्यभविष्यत् ।

आज्ये च दर्शनात् स्विष्टकृदर्थवादस्य ॥४॥ (हि० ३)

धौधे च आज्ये स्विष्टकृत्यैवादौ भयति अयदाय अय
दाय ध्रुवां प्रत्यभिचारयति, स्विष्टकृतेऽवनाय न ध्रुवां
प्रत्यभिचारयति, न हि तत् परमाहुतिं यज्यन् भयति
इति, प्रत्यभिधारणस्य एतत् प्रयोजनं दर्शयति, तत् परा
माहुतिं होष्यति इति । सौमित्रकृते वृत्ते तत् पराहुति
र्नास्ति इति न प्रत्यभिचार्येत । स्विष्टकृत्यै ध्रुवायां भवति
प्रत्यभिधारणम् इति दर्शयति ।

अग्नेषत्वात् नैवं स्यात्सर्वादानात् अग्नेषता ॥५॥

(सि०)

नैव, धौवान्यात् स्विष्टकृदिहम् अवदातव्यम् इति ।
कस्मात् । अग्नेषत्वात् । कुतो न अस्य शेष । सर्वादानात् ।
साधारण्यान्न ध्रुवायां स्यात् ॥ ६ ॥ (आ० नि० १)

ननु उपाशुयाजार्थं गृहीते यत् ध्रुवायां शिष्ट, तत् शेष
भूतम् । नैतत्, साधारणं हि तत्, उपाशुयाजाय, अग्नौ
भ्यय प्रयोजनेभ्यः । यावत् आज्येन यष्टव्यं, तत् तत्
आज्यं प्रयोजयति । यस्य यस्याग्नौ, तस्य तस्यैव ग्रहीतव्यं
सम्ब्रूतव्यञ्च इति, तस्मात् साधारणं धौधम् आज्यम् ।
दर्शयति च, सर्वस्यै वा एतत् यज्ञाय गृह्यते यत् ध्रुवायाम्
आज्यम् इति । किमता यद्येषम् इति । यत् साधारणम्

उपांशुयाजाय अवत्तं ध्रुवायामाज्यं, तेन अन्यानि प्रयोजनानि कार्याणि, न तु तत् प्रतिपाद्यं, यद्धि कृतप्रयोजनम् आकीर्णकरम् अवतिष्ठते, तत्, प्रतिपादयितव्यम् इति, क्वचिच्च, यत्प्रतिपादयितव्यम्, तत् एवं प्रतिपादयितव्यम् इति, यत्तु प्रयोजनवत् उपात्तं तत् न प्रतिपादयितव्यम् । तस्मात् न ध्रुवायां उपांशुयाजस्य सौविष्टकृतञ्च कश्चित् शेषः प्रतिपादनीयः यथा यत्र एकस्यामुखायां बहूनामोदनः शृतो भवति, तत्र एकस्मिन् भुक्तवति, न, तस्य शिष्टं भृत्येभ्यः प्रतिपादनीयमुखायामस्ति इति गम्यते, प्रयोजनवद्धि तत् । एवम् उपांशुयाजान्येऽपि द्रव्यम् इति ।

आह जुह्वां तर्हि आज्यस्य शेषो भविष्यति, चमसवत्, यथा चमसेषु ग्रहेषु च सोमस्य चोदनया इति । तत्र प्रत्याह,

अवत्तत्वाच्च जुह्वां, तस्य च होमसंयोगात् ॥७॥

(आ० नि० २)

ध्रुवायां तावत् नास्ति शेषः उपांशुयाजस्य साधारणत्वात् इत्युक्तम् । अथ कस्मात् न, जुह्वां यच्छिष्टं, तेन शेषकार्यं यथा होमार्थं चमसे शेषः इति । उच्यते, यत् जुह्वामवत्तं तत् सर्वं होमेन सम्बद्धं, तस्मात् न जुह्वां शेषः

चमसवदिति चेत् ॥ ८ ॥ (आभा०)

इति पुनर्यदुक्तं, तत्परिहर्तव्यम् ।

न चोदनाविरोधाद्द्वि प्रकल्पनत्वाच्च ॥ ८ ॥

(आ० नि० ३)

नैतदेवम् । कुतः । चोदनाविरोधात्, सोमस्य अग्ने
व्रीहीत्यनुपपत्करोति इति तत्र चोदना । अपि च, तत्र
ऐन्द्रवायवं गृह्णाति इत्येवमादीनि ग्रहणानि न सोम
संयुक्तानि, हवि प्रकल्पनान्येष, इह पुनर्होमसंयोग, चतु
र्होतृत्वं जुहोति इति ।

उत्पन्नाधिकारात्सति सर्ववचनम् ॥ १० ॥ (आ० नि०

अथ यदुक्तम्, तत् सर्वेष्वेभ्यो हविर्भ्यः समवद्यति
इति । उच्यते, उत्पन्न शेषमधिकृत्य एतत् उच्यते, न अपि
शेषं, तस्मात् ये इह शेषास्तेभ्यः सर्वेभ्य इति, यथा सर्व
चोदनी भुक्त, सर्वे ग्राह्या भुक्तवन्त इति प्रकृतापेक्ष
सर्वशब्द, एवम् अपि इति ।

जातिविशेषात् परम् ॥ ११ ॥ (आ० नि० ४)

अथ यदुक्तम्, प्रापणीये केवले चरौ समवत्तशब्दो न
भवकस्यते, यदि न तत्र चोदकेन आख्यादपि स्त्रिष्टकद
वदानम् इति । उच्यते, असत्यपि आख्यात् शेषकार्ये
समवत्तशब्दो जातिविशेषापेक्ष उपपद्यते, चोदनजाति
मात्र्यजातिं च अपेक्ष । अनुवादो हि स, यथासम्भव
च अनुवाद कस्योक्त ।

अन्त्यमरेकार्थे ॥ १२ ॥ (आ० नि० ५) ॥

अथ यदुक्तम् स्त्रिष्टकदर्थे, भुवायामभिधारणं दर्श

यति इति न तत् स्विष्टकृदर्थं, शेषाभावात् इत्युक्तम् ।
तस्मात् अयं तस्यार्थः, न हि तत्र आहुतिं यज्यन् भवति
इति न रेक्ष्यते, ध्रुवातो यदि आहुतिः अपरा हीतव्या
भवेत् न च प्रत्यभिचार्येत । ध्रुवातः किल रिच्येत, न
रेक्ष्यते अपरस्या आहुतेः अभावात्, किं प्रत्यभिधारणेन
इति ॥ (३ ॥ ५ ॥ १ अ०) ॥

— ० —

साकप्रस्थायी शेषकर्मानुष्ठानाधिकरणम् ।

साकं प्रस्थायी स्विष्टकृदिडञ्च तद्वत् ॥ १३ ॥

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, साकं प्रस्थायीयेन यजेत इति ।
तत्र सन्देहः, चिं स्विष्टकृदिडम् अस्ति, नास्ति ? इति ।
अस्ति इति ब्रूमः । कुतः ? । दर्शपूर्णमासविकारो
हि साकं प्रस्थायोयम्, इति । एव प्राप्ते ब्रूसः, नास्ति
इति । कुतः ? । अशेषत्वात्, सर्वादानाच्च अशेषता ।
कथम् ? । एवं तत्र श्रूयते, आज्यभागाभ्यां प्रचर्य आग्ने-
येन पुरोडाशेन अन्तीध्रे स्नुचौ प्रदाय सह कुम्भीभिरभि-
क्रामन् आह इति । तस्मात् न ततः शेषकार्यम् इति ॥
(३ । ५ । २ अ०) ॥

— — —

चोदकानुपहाय कर्त्तव्यम् ऋति । एवं प्राप्तिं ग्राम ,
 मोक्षमार्ग्यां च घटेषु न कर्त्तव्यम् इति च गच्छेत् न प्रति
 दिग्यते । कुत १ । अग्रेषत्वात् मर्यादानात् अग्रेषता ।
 तत्रापि हि घटेरेव होतुम् प्रतिष्ठन्ते, यत् पयोपहाय
 सुरापहाय गृह्णन्ते इति, अहम् च तस्यपि तत् द्रव्यम्
 अभिगृहीतमभ्यनुक्रमम् अभ्यायाति तन्नेतत् प्रति । यथा
 गृहीतान् घटानृत्विज आदत्ते, चाग्निनमभयं , सारस्वत
 ब्रह्मा ऐन्द्र प्रतिप्रस्थाता इति, होमाद्यम् अग्रेषादानं भवति,
 होमसयोग्येषां ग्रूयते, उत्तरेऽग्नौ पयोपहान् जुहति
 दक्षिणेऽग्नौ सुरापहान् जुहति इति ।

तद्वच्च ग्रेषवचनम् ॥ १५ ॥ (यु०)

एतमेव म्याय, ग्रेषपचनमुपोदमयति । उच्छिन्नदि,
 न सर्वं जुहोति इति, सर्वहोम प्राप्ते, प्रतिषेधोऽवकम्पत ।
 वाचनिकत्वाच्च चिदुक्तदि न भवति, तस्य अन्ययोप
 योगवचनात्, घ्राघ्नं परिक्रीणीयादुच्छेषणस्य पातारम्
 इति, अपरस्यापि ग्रेषस्य वाचनिको विनियोग, गताश्च
 णायां विचारयन्ति इति । (३ । ५ । ३ अ०) ।

मन्त्रादृष्टी तिष्ठतिदिशोनी मन्त्रद्वयानाधिकरणम् ।

द्रव्यैकत्वे कर्मभेदाव्यतिकर्म क्रियेरन् ॥ १६ ॥

(पृ०)

अस्ति सर्वपृष्टेति इन्द्राय राघस्ताराय, इन्द्राय पार्ह
 ताय, इन्द्राय वैरुपाय, इन्द्राय वैराजाय इन्द्राय मातराय

इति । तत्र पुरोडाशो बहूनां कर्मणां साधारणः । तत्र सन्देहः, किं प्रति कर्म, स्विष्टकृदिडं कर्तव्यं, सकृदेव वा? इति । किं प्राप्तम् चोदनानुग्रहात् प्रति कर्म, कर्तव्यम्, एकस्मिन् अपि द्रव्ये बहुत्वात् कर्मणाम् ।

अविभागाच्च शेषस्य, सर्वान् प्रति अविशिष्ट-
त्वात् ॥ १७ ॥ (सि०)

सकृदेव कर्तव्यम् इति ब्रूमः अविभागात् शेषस्य, न अत्र विभागः सर्वेषां कर्मणां पुरोडाशस्य, उत्तरार्द्धात् स्विष्टकृदवदातव्यम्, एकश्चासौ उत्तरार्द्धः, ततोऽवदीयमाने न गम्यते विशेषः, कस्य अवत्तम्, कस्य न इति, एवम् इडायायपि । तस्मात् सकृत् अवदातव्यम् इति । (३।५ । ४ अ०) ।

—

ऐन्द्रवायवग्रहे द्वि शेषभक्षणाधिकारणम् ।

ऐन्द्रवायवे तु वचनात्प्रतिकर्म भक्षः स्यात् ॥ १८

अस्ति ज्योतिष्टोमः, ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत इति । तत्र ऐन्द्रवायवे ग्रहे सन्देहः, किं सकृत् भक्षणम्, उत द्विः? इति सोमसंस्कारार्थत्वात् सकृत् इति प्राप्ते ब्रूमः, ऐन्द्रवायवे द्विभक्षयितव्यम् इति । कुतः? । वचनात्, वचनमिदं भवति, द्विरैन्द्रवायवस्य भक्षयति, द्विर्ह्येतस्य वषट्करोति इति, नास्ति वचनस्यातिभारः । (३।५।५ अ०)

—

सोमे शिवमचवादिहरणम् ।

सोमेऽवचनाद्ब्रह्मो न विद्यते ॥ १९ ॥ (पू०)

ज्योतिष्टोमे, समामनन्ति सोमान् । तेषु सन्देहः , किं तेषां श्रेयो भक्षयितव्यं , उत न ? इति । किं प्राप्तम्, सोमे भक्षो न विद्यते । तस्मात् ? । अवचनात्, न शक्यम् असति वचने पध्यवसातुम् भक्षणम् । तस्मात् सोमश्रेयो न भक्षयितव्यं इति ।

स्याद् वा अन्यार्थदर्शनात् ॥ २० ॥ (सि०)

भवेत् वा भक्षः , अन्यार्थं हि वचनं भक्षं दर्शयति, सर्वतः परिहारमाश्रितं भक्षयति, भक्षिताप्यायितायमसान् दक्षिणस्यामसोऽवस्रभ्ये सादयन्ति इति । न असति भक्षणे एवध्वातीयका भक्षविशेषा सम्भवन्ति ।

वचनानि तु अपूर्वत्वात्तस्मात् यथोपदेशं स्युः

॥ २१ ॥ (आ० नि०)

ननु दृगनभिर्दं, प्रातिर्वक्तव्या । उच्यते, वचनानि तर्हि भविष्यन्ति, सर्वतः परिहारमाश्रितं भक्षयति । तस्मात् सर्वा दिग् श्रूयतीति इति विशिष्टं भक्षणं विधीयते । अपूर्वत्वात् भक्षानुवाद्दो न अवकल्पते । अपि च, एवम् अपूर्वम् अर्थं विदधत अर्थवक्ता भविष्यति । तस्मात् यत्र एव विशिष्टं भक्षणं श्रूयते, तत्र एव भवति, न अतिप्रसज्यते (१।५।६ अ०) ।

चमसिनाम् शेषभवाधिकरणम् ।

चमसेषु समाख्यानात्संयोगस्य तन्निमित्तत्वात् ॥२२

ज्योतिष्टोमे एव श्रूयते, प्रैतु होतुश्चमसः प्र ब्रह्मणः
प्रोक्षातृणां प्रयजमानस्य प्रयन्तु सदस्यानाम् इति । तत्र
सन्देहः, किं चमसिनाम् 'अस्ति भजः', न ? इति । किं
प्राप्तम् ? न इति ब्रूमः, नातिप्रसज्यते इति उक्तम् ।

एव प्राप्ते ब्रूमः, चमसेषु अस्ति भजः इति । कुतः ? ।
समाख्यानात्, होतुश्चमसो ब्रह्मणश्चमसः उक्षातुश्चमसः
इति समाख्यया निर्दिश्यते, होता यत्र चमति चमि-
ष्यति अचमीद्वा स होतुश्चमसः । यद्यत्र होता न चमेत्
न होतुश्चमसो भवेत्, तस्मात् चमति इति ।

आह, का अस्य लिङ्गस्य प्राप्तिः ? इति सामर्थ्यम्
इति ब्रूमः, होतुः चमसेन प्रैतव्यम्, यदि च अत्र होता
न चमेत्, न शक्यं भवेत् होतुश्चमसेन प्रैतुम् । न च,
अत्रान्यत् होता ओदनादि चमिष्यति, सोमचमसः इति
हि तं समाचक्षते । अपि च, न तद्दोतुर्द्रव्यं यजमानस्य
तत् द्रव्यम्, होतुः तत्र चमनं कर्तव्यम् । सोमे च भक्ष्य-
माणे तेन होमोऽवकल्पते, पवित्र हि सोमो, न तस्मिन्
भक्षिते पात्र व्यापद्यते, तत्र चमसेन शक्यते होतुम् । वचन-
प्रामाण्यात् उच्छिष्टेन होष्यति इति चेत् । नैतदेवम्, अ-
सति अवकाशे वचन बाधकं भवति, अस्ति च अवकाशः
सोमभक्षणं, तस्मात् चमसिभिर्भक्षयितव्यः सोमः इति ।

अथ तक्षणादीनि आश्रीयेरन् । तथा सम्बन्धापह्न-
वात् अतश्चमसतैव स्यात्, द्रव्यान्तरं स्यात् । तस्मात् च

अत्राध्वणस्य सोमं प्रतिषेधति, स यदि राजस्य वैश्व वा
याजयेत्, स यदि सोमं विभजयिषेत् न्यग्रोधस्तिभीराध्वत्य
तां सपिथ्य दधनि उन्मृज तमस्मै भक्षं प्रयच्छेत्, न सो
मम् इति भक्षानिष्ठन्ति दर्शयति । सा एषा भक्षायज्ञा
एव सत्युपपद्यते, यदि चमसिमोऽस्ति भक्ष, तस्मात् अस्ति
इति मन्यामहे । (१।५।७।) ।

उद्गातृणां मङ्ग सुव्राह्मणेन भक्षानिष्ठरक्षम् ।

उद्गातृचमसमेका श्रुतिसंयोगात् ॥२३॥ (१म पृ०)

अस्ति ज्योतिष्टोम, ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत
इति । तत्र अस्ति, प्रेतु होतुचमस प्रव्रज्यन् प्रोद्गातृणाम्
इति । तत्र अस्ति समाख्यातात् भक्ष इत्युक्तम् । तत्र
सन्देह त्रिभिर्वाक्ये एव एन चमसम् उद्गाता भक्षयेत्, उत
सर्वे भक्षयेयुः ? अथ सुव्राह्मण्यवच्छिता छन्दोगा भक्षयेयुः
अथ वा सङ्ग सुव्राह्मणेन ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ?
एको भक्षयेत् उद्गातैव । कुत ? । श्रुतिसंयोगात्, उद्गा
तैश्च श्रुत्या सयुज्यते, चममेव प्रोद्गातृणाम् इति ।

मनु बहुवचन श्रूयते न च बहुवा भक्षयेयुः । उच्यते
श्रूयते बहुवचनं, तत् उद्गातृप्रातिपत्तिकगतं, तत् विवक्षितं
सत् उद्गातृबहुत्व श्रूयात्, उद्गातृप्रातिपत्ति, तत्र बहुत्व श्रूय
माद्यम्, अपि न शङ्कयाग उद्गातृभेद कर्तुम् । तस्मात्
अविवक्षितं बहुवचनम्, अनुमानं 'ह एतत्, बहुना चमस
इति । कथं ? । यत् बहुषु-प्रतिपदिकं वर्तते, ततो बहु

वचन भवति, बहुवचनं तु ततो दृश्यते, प्रोक्षातृणाम् इति । तस्मात् नूनं, बहुनां चमसः इति अनुमानं, प्रत्यक्षं तु एक उद्गाता, न द्वितीयः, न तृतीयः । अनुमानाच्च प्रत्यक्षं कारणं बलवत् भवेत् । तस्मात् एकस्य चमसः, सचोद्गातुः इति ।

सर्वे वा सर्वसंयोगात् ॥ २४ ॥ (२य पू०)

सर्वे वा भक्षयेयुः एकस्मिन् उद्गातरि भक्षयति बहुवचनं प्रमादाधीतम् इति गम्यते, न हि तत् अनूयते, न विधीयते इति । ननु सर्वेष्वपि भक्षयन्तु उद्गातृशब्दः प्रमादो गम्यते । उच्यते, लक्षणार्थोऽपि तावत् सम्भविष्यति, उद्गातृप्रभृतयः इति ।

स्तोत्रकारिणां वा तत्संयोगाद्बहुश्रुतेः ॥ २५ ॥

(३य पू०)

उच्यते नैतदस्ति, बहूनां चमसः इति । कुतः ? । उद्गातृशब्दस्य चमसेन सम्बन्धः प्रत्यक्षेण वाक्येन, बहुवचनस्य पुनः उद्गातृशब्देन श्रुत्या सम्बन्धः, अन्येन ऋत्विजा तु बहुवचनस्य नैव कश्चित् अस्ति सम्बन्धः । तस्मात् बहूनां चमसः इत्यनुपपन्नम् इति । अत्र उच्यते, शक्तोत्थयमुद्गातृशब्दो बहुत्वं वदितुम्, क्रियायोगेन, उद्गायन्ति इत्युद्गातारः । के ते ? । प्रस्तोता उद्गाता प्रतिहर्ता इति, तदेतेन बहुवचननिर्देशेन आनुमानिकक्रियायोगनिमित्त उद्गातृशब्दो विवक्षित इत्यवगमिष्यामः । बहुवचनं हि

एवमवकृत् भविष्यति, उद्गाष्टग्रन्थः । तस्मात् स्तोत्र
कारिणां चसस इति ।

सर्वे तु वेदसंयोगात् कारणादेकदेशे स्यात्

॥ २६ ॥ (सि०)

सर्वे छन्दोगा सह सुवद्व्या भवयेयुः । किमिति ? ।
गानसंयोगात् इति नाय पक्ष उपपद्यते । कथं ? । एक
स्तत्र उद्गातेन सम्बन्धः, इतरो गानेन, अन्यहि गानम्,
अन्यदुद्गानं, गीतिमात्रं गानं लौकिकं वैदिकञ्च । द्वितीय
साम्ने पर्व, उत्पूर्वस्य गायते अभिधेयं प्रसिद्धम् । तत्र एक
एवोद्गातृं करोति इति एक एवोद्गाता, न बहवः ।
तस्मात् उद्गानसंयोगात् यद्वधो भविष्यति इत्येतदपि
नोपपद्यते । कथं ? तर्हि, वेदसंयोगात्, ओद्गात्रं नाम
प्रवचनं, तथा, ओद्गात्राणि कर्माणि, ओद्गात्रस्य कर्त्ता वा
अध्यक्ता वा उद्गातेत्युच्यते । कथं ? । उद्गातुं कर्म,
ओद्गात्रम्, इति प्रसिद्धम् एवञ्चेत् व्यक्तम् ओद्गात्रस्य कर्त्ता,
उद्गातेति गम्यते । यस्य उद्गाता प्रसिद्धः, तद्विशिष्टं कर्म
अनाख्यातमपि ओद्गात्रम् इति वदति । शब्दः, यस्य
ओद्गात्रं प्रसिद्धः, स तस्य कर्त्तारमुद्गाता इति वदति, अना
ख्यातमपि, यथा यस्योद्मेघं प्रसिद्धः, स तस्य अनाख्या
तमप्य पत्युोद्मेघं इति श्रुते, यस्य ओद्मेघं, स तस्य
पितरमनाख्यातमप्युद्मेघं प्रतिपद्यते । एवम् ओद्गात्रं
सम्बन्धात् उपपद्यते उद्गाष्टग्रन्थः, प्रस्तोतापि उद्गातापि

प्रतिहर्त्तापि, सुब्रह्मण्योऽपि । एव बहुवचनम् उद्गातृशब्दश्च
उभयम् अप्युपपन्न भविष्यति, न च अन्यः कश्चित् दोषः ।

तस्मात् औद्गात्रेण सख्वाश्वत्वार उद्गातृचससं भक्ष-
येयुः इति । यत्र कारणमस्ति, तत्रापसुब्रह्मण्या उद्गातारः,
यथा, उद्गातृशब्दः, विनिषद्योद्गातारः साक्षा सुवते इति
स्तोत्रकारिषु, यथा इदमपि वचनम्, उद्गातारो नापव्या-
हरेयुक्तमायासेषोत्तमा इति अपसुब्रह्मण्यानामिव ॥ (३.५।
८ अ०) ।

ग्रावस्तुतोऽपि सोमभक्षणाधिकारणम् ।

ग्रावस्तुतो भक्षो न विद्यतेऽनाज्ज्ञानात् ॥२७॥

(पू०)

ज्योतिष्टोमे ग्रावस्तुनामहोत्पुरुषः । तत्र सन्देहः,
किं स सोम भक्षयेत्, न ? इति उच्यते, ग्रावस्तुत् न भक्ष
येत् कुतः ? । यतोऽस्य भक्षं नामनन्ति । हारियोजने
चमसि नामाधिकारः इति मन्यमान एव ह स्नाह, ना-
स्यान्नायत भक्षः इति ।

हारियोजने वा सर्वसंयोगात् ॥२८॥ (सि०)

हारियोजनस्य वा ग्रावस्तुतं भक्षयितारं मन्यामहे,
एवं हि आमनन्ति, यथा चमसमन्यांश्चमसिनो भक्षयन्ति ।
अथैतस्य हारियोजनस्य सर्वे एव लिप्सन्ते इति । यदा
हारियोजनस्य सर्वे लिप्सन्ते, तदा ग्रावस्तुदपि इति ।

चमसिना वा सन्निधानात् ॥२६॥ (आ०)

यागश्च पक्ष व्यावर्त्तयति । नैतदस्ति प्रावस्तुतो
हारियोजने भक्ष इति चमसिनो तत्र अधिकारी न सर्वे
पाम् । कथम् । चमसिनान् एष विभाग , चमसिन अन्या
यमसान् यथा, चमसं भक्षयन्ति इत्यनूय, चमसिन एव
वदति, अथैतस्य हारियोजनस्य सर्वे एव क्षिप्सन्ते इति ।
एकं हीदं वाक्यम्, अथैतस्य इत्ययगश्चप्रयोगात्, अनन्तर
वृत्तमपेक्षते, अथ सर्वे एव इत्येयगश्च, सामर्थ्यात् सर्वान्
पूर्वप्रकृतानपेक्षते, अतो मन्थामहे, यथा चमसमन्यायमसां
यमसिनो भक्षयन्ति इत्यनेन पूर्वेण, अथैतस्य हारियोज
नस्य इत्येतस्य एकवाक्यता भवति इति । तेन चमसिनां
सन्निहितामाम् एष विभागी, यथा चमसमन्यत्र, हारि
योजने तु सर्वे एव इति ।

सर्वेपा तु विधित्वात्तदर्थं चमसि श्रुति ॥३०॥

(आ० नि०)

तुगश्च पक्ष व्यावर्त्तयति । नैतदस्ति, चमसिन एव
हारियोजने क्षिप्सन्ते इति, सर्वे तु विधीयन्ते हारियो
जने, सर्वे भक्षयन्ति इति, न पुन , चमसिन इति सम्बन्ध
शक्यते विधातुम्, हो हि सम्यन्धो अस्मिन् वाक्ये अपूर्वो न
शक्यते विधातुम् । तस्मात् अन्या वचनम्यति ।

का पुनरसौ ? । यथा चमसमन्यायमसांयमसिनो
भक्षयन्ति इत्यनुवाद , चमसिनयमसान् भक्षयन्त्येव, ते
भक्षयन्तो यथा चमसमेव, अथैतस्य हारियोजनस्य न

केवलं चमसिनः, सर्वे एव इति । किमेवं भविष्यति ? ।
 सर्वशब्दश्च सर्वान् वदन् न एकदेशे कल्पितो भविष्यति । न
 च, द्वौ सम्बन्धौ अपूर्वौ एकस्मिन् वाक्ये भविष्यतः । तस्मात्
 एष पक्षो ज्यायान् इति तदर्थं हि एषा चमसिञ्चुतिः,
 हारियोजनस्य प्रशंसार्था, चमसिनः कीर्त्यन्ते हारियोजनम्
 प्रशंसितुम् । कथम् ? । महाभागो हि हारियोजनः,
 यस्मात् तत्र सर्वे लिप्सन्ते, अन्यान् चमसान् एकैकः, न ते
 महाभागाः, न्यूना हारियोजनात् इति । (३।५।८ अ०) ।

वषट्कारणस्य भक्षनिमित्तताधिकरणम् ।

वषट्काराच्च भक्षयेत् ॥ ३१ ॥

अथ किं समाख्यैवैका भक्षकारणम् ? न इति ब्रूमः,
 वषट्काराच्च भक्षयेत्, वषट्कारश्च भक्षणे निमित्तम् ।
 कथम् ? । वचनात्, एवं हि श्रूयते, वषट्कर्तुः प्रथमभक्षः
 इति, भक्षणस्य अप्राप्तत्वात्, न प्राथम्यविधानार्थं एष शब्दः,
 प्राथम्यविशिष्टं भक्षणमेव विदधाति इति । (३।५।१० अ०) ।

होमाभिषवयोरपि भक्षनिमित्तताधिकरणम् ।

होमाभिषवाभ्याञ्च ॥ ३२ ॥

अपरमपि कारणं होमाभिषवौ । कथम् ? । हविर्धाने
 ग्रावभिरभिषुत्याहवनीये हुत्वा प्रत्यञ्चः परेत्य सदसि
 भक्षान् भक्षयन्ति इति, न तावत्, एष क्रमो विधीयते,

होमि निर्वृत्ते ततो भक्षणस्य अप्राप्तत्वात् । इयं कृत्यो
विधानात्, अभिषुत्य हुत्वेति वाक्यमिदं । अर्घेन च
प्राप्तत्वात् अस्य क्रमस्य । न हाकते प्रयोजने कथित्वा प्रति-
पादनमर्थेति । न च, भक्षणाद्भावेन होमाभिषवो चो-
च्येते । अभिषवस्य होमार्थत्वात्, होमस्य च फलार्थत्वात् ।
तस्मात् होमाभिषवयो कर्तृणां भक्षणं विधीयते, येऽभिषु-
ग्वन्ति जुह्वन्ति च, ते भक्षयन्ति इति । (३५। ११ अ०) ।

वपट्कर्षादीनां चमसे श्रीमभक्षाधिकारश्चम् ।

प्रत्यक्षोपदेशाच्चमसानामव्यक्तं शेषे ॥३३॥(पू०)

इदं श्रूयते, प्रैतु होतुयमसं प्र यद्यत्र प्रोद्गातृणाम्
इति । तत्र सन्देहः, चमसेषु होमाभिषवयो कर्तारो
वपट्कर्षारथं किं भक्षयेयुः, उत न ? इति । किं प्राप्तम् ?
न भक्षयेयुः प्रत्यक्षोपदेशाच्चमसानां चमसिनः प्रति । प्रैतु
होतुयमसं इत्येवमादिभिर्विधेयपक्षेन, होमाभिषवपा-
रिणां सामान्यवाक्येन, यः सोमो भक्षणेन सस्कर्त्तव्यः, स
चमसेषु चमसिभिः इति, अथ इदानीमन्यत् निमित्तं क्व
भविष्यति ? । अव्यक्तं सामान्यनिमित्तं क्व ? । शेषे भवि-
ष्यति, यत्र न चमसिनः ।

स्यात् वा कारणभावात् अनिर्देशश्चमसानाम्
कर्तृस्तद्वचनत्वात् ॥३४॥ (सि०)

स्यात् वा चमसेषु वपट्कर्षादीनां भक्षः, प्राप्यते हि

तेषां तत्र कारणम्, न च प्रतिषिध्यते । ननु चमसिनाम् प्रत्यक्षोपदेशान्नवर्तेरन् । उच्यते, अनिर्देशश्चमसानाम् कर्तुंस्तद्वचनत्वात्, प्रैतु होतुश्चमसः इत्येवमादयः शब्दाः न शक्नुवन्ति वषट्कर्त्तादीन् प्रतिषेद्धुम्, उपदेष्टारो हि ते, न प्रतिषेडारः, तस्मात् वषट्कर्त्तादयोऽपि चमसेषु भक्षयेयुः ।

चमसे चान्यदर्शनात् ॥३५॥ (यु०)

चमसे चान्यांश्चमसिनो दर्शयति, चमसांश्चमसाध्यर्थेवे प्रयच्छति । तान् स वषट्कर्त्ते हरति इति । एको हि स्वश्चमसो वषट्कर्त्ते क्रियते, तेन बहुहरणदर्शनं न अव-
कल्पते, यदि वषट्कर्त्तादयो न चमसेषु भक्षयेयुः । तस्मात् भक्षयन्ति इति । (३ । ५ । १२ अ०) ।

अथ यत्रैकस्मिन् पात्रे बहवो भक्षयन्ति, कः तत्र क्रमः ? इति । उच्यते,

होतुः प्रथमभक्षाधिकरणम् ।

एकपात्रे क्रमादध्वर्युः पूर्वी भक्षयेत् ॥३६॥ (पू०)

तस्य हि क्रमो भक्षयितुम्, यस्य हस्ते सोमः ।

होता वा मन्त्रवर्णात् ॥३७॥ (सि०)

होता वा पूर्वी भक्षयेत्, मन्त्रवर्णात्, मन्त्रवर्णो हि तथा, होतुश्चित् पूर्वं हविरस्य माशत इति, तथा होतेव नः प्रथमः पाहि इति ।

वचनाच्च ॥ ३८॥ (हि० १)

वचनमिदं भवति, वषट्कर्तुः प्रथमभक्षः इति ।

यचनमेव इदम्, न मत्स्यम्, अनेकगुणविधानात् अवि-
यचितं प्राचम्यम् इति । अप्राप्तत्वात् प्राचम्यस्य, नायम्
अनुवादः, विधिरय । समामेन च विदधतो नानेकगुण-
विधानं दुष्करम् ।

कारणानुपव्याञ्चि ॥ ३६ ॥ (हि० २)

प्रथमं हि वषट्करणं निमित्तं होतु, ततो होम-
अध्वर्योर्निमित्तं, निमित्तानुपव्याञ्च नैमित्तिकानुपव्या-
क्रमानुरोधः । (३।५।१२ च०) ।

—

अध्वर्यानुप्राप्तपूर्वकताभिहरणम् ।

वचनादनुज्ञातभक्षणम् ॥ ४० ॥

अथ य एकपात्रे सोमोऽनेकेन भक्ष्यते, किं तत्र अनु-
ज्ञाप्य अमनुज्ञाप्य या भक्षयितव्यम्, उत अनुज्ञाप्य एव ?
इति । साधवादनियमे प्राप्ते उच्यते, अनुज्ञाप्य भक्षयि-
तव्यम् इति । कस्मात् ? । वचनात्, इदं यचनं भवति,
तस्मात् सोमो नानुपपद्यतेन पेय इति, उपपन्नं च अनु-
ज्ञापनम् । प्राप्तिस्त्वमेतात् ॥ (३।५।१४ च०) ।

—

वैदिकवचनेनानुज्ञापनाभिहरणम् ।

अद्यानुप्राप्तेन भक्षयितव्यम् इति म्यते, किं लौकि-
केन यचनेन अनुज्ञापयितव्यम्, उत वैदिकेन ? इति ।
अनियमात् लौकिकेन इति प्राप्ते उच्यते,

तदुपहृत उपहृत्यस्वेत्यनेन अनुज्ञापयेल्लिङ्गात् ॥४१॥

अनुज्ञापनलिङ्गोऽयम् मन्त्रः, लिङ्गात् अनुज्ञापने समा-
ज्जातः, सामर्थ्यात् विनियुज्यते, तत्र कृत्ये लौकिको नि-
वर्तते । (३।५।१५ अ०) ।

वैदिकवाक्येन प्रतिवचनाधिकरणम् ।

तत्त्वार्थात्प्रतिवचनम् ॥४२॥

एतदवगतम्, तदुपहृत उपहृत्यस्वेत्यनेन अनुज्ञापयेत्
इति । अथ प्रतिवचने सन्देहः, किं लौकिकं प्रतिवचनम्
उत, एतदेव ? इति । किं प्राप्तम्, एतत् वैदिकं, प्रश्ने
विनियुक्तम् । लौकिकम् अन्यत् प्रतिवचनं भवितुमर्हति ।
एवं प्राप्ते ब्रूमः, तत्र एतमेव प्रतिवचनम् इति ।

ननु प्रश्नलिङ्गमेतत् उपहृत्यस्व इति । उच्यते, यदस्य
पूर्वम् उपहृतः इति प्रतिवचनस्य समर्थम्, तत् प्रतिवचन-
कार्ये भविष्यति । आह विपरीतमेतत् समान्नातं, पूर्वं
हि प्रश्नेन भवितव्यम् ततः प्रतिवचनेन । उच्यते, अर्थात्,
पूर्वं, प्रतिवचनकार्ये भविष्यति, अर्थो हि क्रमाद्वलीयान्
इति । (३ । ५ । १६ । अ०) ।

एकपात्राणामनुज्ञापनाधिकरणम् ।

तदेकपात्राणां समवायात् ॥४३॥

इदं सन्दिह्यते, किं यः कश्चित् अनुज्ञापयितव्यः उत

समानपात्र इति । अविशेषाभिधानात् य कश्चित्, इति इति प्राप्ते उच्यते, तत् श्रुत्यनुशासनमेकपात्राणां स्यात् । कुत ? । अनुशासनम् इष्टाद्वयम्, अनुशासनस्य च एतद्रूपम्, यत्र अग्नौ कर्त्तव्यम् अग्नौ चिकीर्षेत्, सोऽनुमन्यन् इति श्रुते, सद्यभोजनादि वा प्राचरितुकामश्चित्तम् अग्न्यान् कुन्तयति । तदेतत् नानापात्रेषु नैव सम्भवति, न हि तत्र अग्नौ कर्त्तव्यम्, अग्नौ वा चिकीर्षति इति, सद्यभोजनादौ वापदाद्यं सम्मानयति । एकपात्रे तु सीमे साधारणे सत्कर्त्तव्ये न्यायेन समो विभागो पाप्नोति, तत्र अविभक्त्य पीयमाने कदाचित् अग्नौ पातव्यम् अग्नौ पिबेत्, तत्र अनुशासनं सम्भवति, त्वया अर्घं पातव्यं, मया अर्घं कदाचित् अहमभ्यधिकं न्यूनं वा पिबेय, तदनुशातुमर्हति इति, एकपात्रे वा पानं त्वया सहाधरन् अष्ट तव चित्तप्रसादनं व्याहृत्याम् इति सम्भवत्वनुशासना । तस्मात् एकपात्रेऽपि एतत् स्यात् इति । (१ । ५ । १० अ०) ।

सर्ववृत्तं चाभितापि चरवत् ।

याज्यापनयेनापनीतो भज प्रवरवत् ॥४८॥ (पू०)

अस्ति ज्योतिष्टोम, तत्र ऋतुयागेषु श्रूयते, यजमानस्य याज्या सोऽभिप्रेष्यति होतरेतत् यजेति स्वयं वा निषद्य यजति इति । यदा स्वयं यजति, तदा सन्देहः, किमस्य भक्षोऽस्ति, नास्ति ? इति तदुच्यते, याज्यायाम् अपनीयमानायां नापनीयेत भक्षणम्, होतुरेव तु भक्षणं स्यात्

न यजमानस्य इति । कुतः ? । अन्या हि याज्या अन्यत् भक्षणं, न च, अन्यस्मिन् अपनीयमानेऽन्यत् अपनीयते । यथा तस्यामेव याज्यायाम् अपनीयमानायां प्रवरो नापनीयते, तद्वदेतदपि इति ।

ननु याज्याया अधि वषट्करोति इति, यत्र याज्या तत्र वषट्कारः, यत्र वषट्कारः, तत्र भक्षणमपि इति । न इत्युच्यते, न तावत् याज्यायाम् अवयवभूतौ वषट्कारः, येन याज्याऽग्रहणेनासौ न गृह्यत । यत्तु, तस्या अधि वषट्करोति इति, अन्येनापि प्रयुज्यमानायां उपरि होता वषट्करिष्यति, याज्यापनयो हि वचनात्, न वषट्कारापनयः, यावद्वचनम्, वाचनिकं भवत्येव, वचनं हि तद्विषयमेव ।

यष्टुर्वा कारणागमात् ॥४५॥ (सि०)

यष्टुर्वा भक्षः स्यात् । कुतः ? । कारणागमात्, भक्षस्य कारणं वषट्कारः, स च याज्यायाम् आगच्छन्तग्राम् आगच्छति, एवं हि श्रूयते, याज्याया अधि वषट्करोति इति ।

नन्वेतदुक्तं, यजमानेनापि प्रयुज्यमानायां होता अधि वषट्करोति इति । नैष समाधिः, अनवानता यष्टव्यम् वषट्कारेण यागः क्रियते, न याज्यामात्रेण । तस्मात् आ वषट्कारात् न अवानितव्यं यजमानेन, अन्यश्चेत् वषट् कुर्यात्, अवान्यात् याजमानः । न च यजेत । यष्टव्ये चासौ चोद्यते, न याज्यामात्रवचने, स्वयं निषद्य यजति इति साङ्गस्य निषद्ययागे विधानात् ।

एकवाक्यता भवति इति, तमस्मै भक्षं प्रयच्छेत् इति, न, तेन यजेत इतिशब्दोऽस्ति तस्मात् भक्षविकारः ।

द्रव्याविकारो वा संस्कारस्य तदर्थत्वात् ॥४८॥

(सि०)

द्रव्याविकारो वा फलचमसः फलचमसेन यजेतेत्यर्थः कथम् ? । यदेतत् भक्षण एतत् सोमसंस्कारार्थं, फलचमसस्यापि यदि भक्षणं फलचमससंस्कारार्थं, फलचमसस्या न्यत्र अनुपयोगादनर्थकम् । अथ भक्षण प्रधान । तथा न सोमम् इत्यनुवादो नावकल्पते । यदि त्विज्याविकारो भवेत्, ततः फलचमससंस्कारोऽवकल्पते । तस्मात् द्रव्याविकारः ।

आह, कथं यजिसम्बन्धेऽसति द्रव्याविकारो भविष्यति ? इति । उच्यते, अस्ति यजिसम्बन्धः । कथम् ? इति । यदि राजन्यं वा वैश्यं वा याजयेत् न्यग्रोधस्तिभीः सम्पिष्य तम् अस्मै भक्षं प्रयच्छेत्, याजयितुम् इति गम्यते । भक्षसम्बन्धे हि न पूर्वम् उत्तरेण सम्बध्यते, यदि सोम भक्षणेन संस्कार्तुमिच्छेत् न्यग्रोधस्तिभीः संस्क्रुर्यात् इति । तस्मात् न भक्षणसम्बन्धः, यागो हि प्रकृतोऽस्ति, तेन सह सम्बध्यते, न दोषो भविष्यति ।

ननु तमस्मै भक्ष प्रयच्छेत् इति वचनात् भक्षसाधनम् इति गम्यते, न यागसाधनम् इति, भक्षशब्दानन्तर्यात् । उच्यते, श्रूयमाणे सम्बन्धे अनर्थकम् इति कृत्वा प्रकृतसम्बन्धः इत्युच्यते । कथं तु भक्षसम्बन्धः ? इति । यद्वि

यागद्रव्यं भक्षयितव्यं, तत् घोदकेन भवति, तस्मात्
 भक्षसम्बन्धं सभते, भक्षसम्बन्धेन च यागसम्बन्ध एव
 क्षयते, यद्वि तेनेष्यते, ततः स भक्षो भवति, तस्मात् भक्ष
 वचनात् सुतरां तेन दृश्यते इति गम्यते, सैषा व्यवधारण
 कल्पमा, तमग्नौ भक्षं प्रयच्छेत्, तमग्नौ भक्षं कुर्यात्
 इत्यर्थः, यथा स भक्षो भवति, तथा कुर्यात् इति यदि च
 तेन दृश्यते ततोऽयं भक्षो भवति । तस्मात् तेन यदृश्यम्
 इति ।

होमात् ॥ ४८ ॥ (हि० १)

होमविशेषवचनं भवति यदान्यायमसान् लुप्तं
 अघेतव्यं दर्भतरुणकेनोपहृत्य लुप्तोति इति । इत्याविकारि
 सति दर्भतरुणकेन इति लुप्तोतो गुणवचनम् अवकल्पते ।
 तस्मादपि इत्याविकारः ।

चमसेद्य तुल्यकालत्वात् ॥ ५० ॥ (हि० २)

यदान्यायमसान् चक्षयन्ति, अघेन चमसं चक्षयन्ति
 इति । इत्याविकारि सति चक्षयनदर्शनं युज्यते न भक्ष
 विकारि । तस्मात् अपि इत्याविकारः ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ ५१ ॥ (हि० ३)

इतश्च पश्याम इत्याविकार इति । कृतः १ । लिङ्ग
 दर्शनात् । किं लिङ्गं भवति ? । सोमप्रतिषेधानुवाद

तमस्मै भक्षं प्रयच्छेत्, न सोमम् इति, इज्याविकारे सति
 सोमो न भक्ष्यते । तस्मात् पश्यामः, इज्याविकारः इति ।
 (३ । ५ । १६ अ०) ।

—

ब्राह्मणानामेव राजन्यचमसानुप्रसर्पणाधिकरणम् ।

अनुप्रसर्पिषु सामान्यात् ॥ ५२ ॥ (पू०)

अस्ति राजसूये दशपेयः, तत्र श्रूयते, शतं ब्राह्मणाः
 सोमान् भक्षयन्ति, दशदशैकैकचमसमनुप्रसर्पन्ति इति ।
 अत्र राजन्यचमसे सन्देहः, किं, तं राजन्या अनुप्रसर्पेयुः,
 उत ब्राह्मणाः ? इति । किं प्राप्तम् ? राजन्याः इति ।
 कथम् ? । दशदशैकैकं चमसम् अनुप्रसर्पेयुः इति अनुप्रस-
 र्पतां सङ्ख्या विधीयते । एकस्यां राजन्यजाती दशसङ्ख्या
 विधीयते, राजन्यजातिः सैव, तेन त दश राजन्या अनु-
 प्रसर्पेयुः एवं शत ब्राह्मणा राजन्याश्च, तेषु शतशब्दोऽनु-
 वादः । अनुवादसरूपश्च, शतं भक्षयन्ति इति । तस्मात्
 राजन्या राजन्यचमसम् अनुप्रसर्पेयुः इति । केचिदाहुः,
 ब्राह्मणराजन्यानामेकस्मिंश्चमसे भक्षणं विरुध्यते इति । न
 स दोषः, न हि सोमेन उच्छिष्टा भवन्ति इति श्रूयते ।

ब्राह्मणा वा तुल्यशब्दत्वात् ॥ ५३ ॥ (सि०)

ब्राह्मणा वा राजन्यचमसम् अनुप्रसर्पेयुः । कथम् ? ।
 शतं ब्राह्मणाः सोमं भक्षयन्ति इति विधिः श्रुत्या ब्राह्मण-
 गतामेव सङ्ख्यामाह । तस्मात् शतं ब्राह्मणाः, तेषां भक्षण-
 र्थम् अनुप्रसर्पतामेकैकस्मिंश्चमसे दशदशोपदिश्यन्ते ।

तस्मात् ब्राह्मणशतस्य दश ब्राह्मणा राजन्यचमसम् अतु
प्रसर्पेयु इति ।

इति शबरस्त्रामिक्ततो मीमांसाभाष्ये तृतीयस्याध्यायस्य
पञ्चम पाद समाप्त ।

तृतीये अध्याये षष्ठ पाद ।

अथ शुभादिषु खादिरतादिभिः प्रकृतियामिताभिश्चरन्म् ।

सर्वार्थमप्रकरणात् ॥ १ ॥ (पृ०)

अनारभ्य किञ्चित् उच्यते, यस्य खादिर स्तुवी भवति
स छन्दसामिव रक्षेनावद्यति सरसा अस्य प्राकृतयो
भवन्ति । यस्य पर्णमयी जुहुर्भवति न स पापं स्वीक्य
शृणोति इत्येवमादि । तत्र सन्देह, किं, खादिरता स्तुये,
पाश्चायता शुद्धा, प्रकृतौ निविगते, उत प्रकृतौ विकृतौ
च ? इति । किं प्राप्तम् ? सर्वार्थम् अप्रकरणात्, प्रकृत्यवि
कृत्यर्थम् एवञ्चातीयकम् । कुत ? अप्रकरणात्, न कस्य
चित् प्रकरणे श्रूयन्ते, तानि वाक्येन सर्वत्र भवेयु इति ।

प्रकृतौ वाऽद्विरुक्तत्वात् ॥ २ ॥ (सि०)

प्रकृतौ वा निविशेरन् अनारभ्याधीतानि पात्राणि ।
कुत ? । अद्विरुक्तत्वात्, एवम् अद्विरुक्तं भविष्यति इति ।
द्विरुक्ततायां को दोषः ? । असम्भव इति ब्रूम, यदि
प्रकृतौ विकृतौ च भवति, अस्ति तत् प्रकृतौ, प्रकृतौ चे

दस्ति, चोदकेन एव विवृतिं प्राप्नोति, ततो न अनारभ्य विधिमाकाङ्क्षति । तस्मात् अनाकाङ्क्षितत्वात् अनारभ्य विधिर्न तत्र विदधाति, तेन ब्रूमः, प्रकृत्यर्थ एव इति ।

तद्वर्जन्तु वचनप्राप्ते ॥ ३ ॥ (पुनः पू०)

अप्रकरणात् प्रकृतिविकृत्यर्थम् एव इत्युच्यते । यत्तु, चोदकेन प्राप्नोति इति अनारभ्य विधिना प्राप्ते न चोदकम् आकाङ्क्षति तस्मात् अनारभ्य विधिवर्जं चोदकः प्रापयिष्यति, अनारभ्य विधिवाक्येन प्रत्यक्षेण स्रुवे खादिरता, चोदकवाक्येन आनुमानिकेन विवृतौ, अनुमानिकाच्च प्रत्यक्षं बलवत् । तस्मात् प्रकृतिविकृत्यर्थोऽनारभ्य विधिः ।

दर्शनादिति चेत् ॥ ४ ॥ (आ०)

यदि अनारभ्य विधिश्चोदकात् बलीयान्, अनारभ्य विधिना प्राप्ते न चोदकम् आकाङ्क्षति, निराकाङ्क्षे वैकृते कर्मणि चोदको न एव प्राप्नोति, तत्र प्रयाजादीनां दर्शनं नैवोपपद्येत, दृश्यन्ते च प्रयाजादयः क्वचित्, प्रयाजे प्रयाजे कृष्णलं जहोति इति । अथ चोदको बलीयान् ततः एतद्दर्शनम् उपपद्यते । तस्मात् प्रकृत्यर्थोऽनारभ्यविधिः ।

न चोदकैकार्थ्यात् ॥ ५ ॥ (आ० नि०)

न प्रकृत्यर्थः, सर्वार्थः इति ब्रूमः, अप्रकरणे समाम्नानात् । यदुक्तम्, अनारभ्य विधिना निराकाङ्क्षस्य न चोदकः इति, तत् नोपपद्यते, न हि अनारभ्य विधिश्चोदनां निराकाङ्क्षीकरोति, प्राप्ते हि चोदके न स्रुवे खादिरता अना-

रभ्य विधिना शक्या विधातुम् । असति चोदकेऽनारभ्य विधिरपि नास्ति, न च अनारभ्य विधिं स्रुष प्रापयति, तस्य च खादिरताम् । कुत ? । चोदनैकार्थ्यात्, एकार्था हि चोदना, यस्य खादिर स्रुषो भवति इति । न च, अत्र स्रुष खादिरता बोधय विधीयते, स्रुषस्य सत खादिरताम् एव शब्द आह, स च चोदकेन प्राप्त, तस्मात् अस्ति चोदक, स हि अनारभ्य विधिवाक्यस्य प्रत्यक्षत्वात् तं वर्जयित्वा अन्य प्रापयति । तस्मात् प्रकृतिविकृत्यर्थ अनारभ्य विधि ।

उत्पत्तिरिति चेत् ॥ ६ ॥ (पुन आ०)

इति चेत् पश्यामि, उत्पत्तिरेषा प्रकृतिविधिभिस्तस्या, प्रकृतावज्ञानि सङ्क्षेपेण विस्तारेण बोध्यन्ते, पञ्च प्रयाजान् यजति इति सङ्क्षेपेण । समिधो यजति इत्येवमादिना विस्तारेण । इहापि यस्य खादिर स्रुषो भवति इत्येवमा दिर्विस्तार, यद्यैव रूप स्रुष इति सङ्क्षेप । एवरूप प्रकृतौ विधिर्दृष्ट, अयमप्येवरूप, तस्मात् प्राकृत इति सामान्यतो दृष्टानुमानम् । तस्मात् प्रकृतत्वर्थोऽनारभ्यविधि इति ।

न, तुल्यत्वात् ॥ ७ ॥ (आ० नि०)

नैतदेव, न हि, एवञ्चातीयक सामान्यतो दृष्ट साधक भवति, केवलम् अत्र प्राकृतविधिसारूप्यं, न तु प्रकृताये तत् भवति इति प्रमाणमस्ति । अपि च प्रकृतावपि सङ्क्षेपविस्ताराभ्याम्, अज्ञानि विधीयन्ते, तिस्र आहुतीर्बुहोति

इति संचेपः, आमनमस्यामनस्य देवाः इति विस्तारः ।
अतो वैकृतैरप्यनारभ्य विधयस्तुल्याः, तस्मात् अयमहेतुः
प्रकृतिनिवेशस्य ।

चोदनार्थकात्स्नर्गात्, मुखविप्रतिषेधात् प्रकृत्यर्थः॥

८ ॥ (पू० नि०)

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति । न सर्वार्थोऽनारभ्यविधिः,
प्रकृत्यर्थः सः इति ब्रूमः । कुतः ? । चोदनार्थकात्स्नर्गात्,
कृतस्त्र चोदकः प्रापयति, न अनारभ्य विधिना वैकृतम्
अपूर्वं निराकाङ्क्षं, पात्राणां हि तत् वाक्येन, न यागा-
नाम् । यागाश्चोदनालिङ्गसयोगात् प्रकृतिमपेक्षन्ते, तथा
सद्वैकवाक्यतां यान्ति । प्राकृताश्च तान् शक्नुवन्ति निरा-
काङ्क्षीकर्त्तम्, न अनारभ्य विधयः । तस्मात् अवश्यं चो-
दक उत्पादयितव्यः, स चेत् उत्पाद्यते, नार्थोऽनारभ्य वि-
धिना । न चासौ प्रकरणादोनामभावात् प्रवर्त्तमानोऽपि
वैकृतेन यागेन सम्बध्यते, तस्मात् वैकृतेन कर्मणा न अ-
नारभ्यविधिः सम्बध्यते, तस्य वैकृतस्य मुख्यस्य, अनारभ्य
विधिर्वाक्यशेषः, प्रकृतौ वा इति प्रतिषेधे चोदकसामर्थ्यात्
प्राकृते वाक्यशेषे प्राप्ते अनारभ्य विधिर्न भविष्यति ।
तस्मात् अनारभ्य विधिः प्रकृत्यर्थः । (३ । ६ । १ अ०) ।

—

सामिधेनीनां सप्तदशसङ्ख्यायां विकृतिगामिताधिकरणम्

प्रकरणविशिष्टात्तु विकृतौ विरोधि स्यात् ॥८॥

अनारभ्य, किञ्चित् सामिधेनीनां परिमाणमाज्ज्ञातं,

सप्तदश सामिधेनोरनुग्र्यात् इति । तच्च सन्देहः , किमेतत् प्रकृतौ, उत विकृतौ ? इति । किं प्राप्तम् ? पूर्वेष्वन्यायेन प्रकृतौ इति प्राप्तम्, प्रकृतौ च पाञ्चदश्यामात्रात्, तेन विकल्प इति ।

एव प्राप्ते ब्रूम , विकृतौ एवञ्जातीयको विधि स्यात् । कस्मात् ? प्रकृते पाञ्चदश्यायेन निराकाङ्क्षात् । ननु विकल्पो भविष्यति इत्युक्तम् । प्रकरणविशेषात् पाञ्चदश्यायेन न विकल्पः , विपमगासनात्, विकृतौ तु णानुमानिकं पाञ्चदश्या बाधित्वा, अनारभ्य विधिवाक्येन प्रत्यक्षेण सप्तदश्या निवेक्ष्यते । अद्विकृतं च एतत् प्रयोगवचनम् उपसंहरिष्यति । तस्मात् एवञ्जातीयकं विकृत्यर्थम् । (१ । ६ । २ अ०) ।

—

गोदीहनादीनां प्रकृत्यामिताधिकारम् ।

नैमित्तिकं तु प्रकृतौ, तद्विकार संयोग-
विशेषात् ॥ १० ॥

द्वर्गपूर्णमासयोरान्त्रात्, गोदीहनेन पशुकामस्य प्रणयेत् इति, तथा, अग्नीषोमीये पशोः श्रूयते यूपः प्रकृत्य, वैश्वो ब्रह्मवर्षसकामेन कर्त्तव्य इति । एवञ्जातीयकेषु सन्देहः , किं प्रकृतौ निवेशः, विकृतौ वा ? इति । किं प्राप्तम् ? विकृतौ इति, प्रकृतिरन्त्येन पात्रेण यूपेन च निराकाङ्क्षा । एवं प्राप्ते ब्रूम , प्रकृतौ नैमित्तिकं निविशते, निमित्तसं

योगेन विधानात्, खादिरपालाशरौहितका अविशेषेण
 उक्ताः चमसश्च, गोदीहनं वैल्वश्च विशेषविहितौ, विशेष-
 विधिना च अविशेषविधिर्बाध्यते । प्रकरणं सामान्यं,
 निमित्तसंयोगो विशेषः, सामान्येन यत् प्राप्नोति, तत्
 परोक्षं लक्षणम् । यत्तु विशेषेण, तत् प्रत्यक्षं श्रुत्या,
 श्रुतिश्च लक्षणाया बलीयसी, प्रत्यक्षं च परोक्षात् । तस्मात्
 प्रकृतौ एव स्यात् । (३ । ६ । ३ अ०) ।

आधानस्य पवमानेष्ट्यनङ्गताधिकरणम् ।

दृष्टार्थमग्न्याधेयं प्रकरणात् ॥ ११ ॥ (पृ०)

सन्ति पवमानेष्टयः, अग्नये पवमानायाष्टाकपालं नि-
 र्वपेत् अग्नये पावकायाग्नये शुचये इति । तासां प्रकरणे,
 समाम्नात, ब्राह्मणो वसन्ति अग्निमादधीत इति । तच्च
 सन्देहः, किम् अग्न्याधेयं पवमानेष्ट्यर्थम्, उत न ? इति ।
 किं प्राप्तम् ? इष्ट्यर्थम् इति । कुतः ? प्रकरणात्, तासां
 प्रकरणे श्रूयते, अतः तदर्थम् ।

न वा तासां तदर्थत्वात् ॥ १२ ॥ (सि०)

पवमानेष्टयो हि अग्न्यर्थाः, यदि अग्निः इष्ट्यर्थः
 स्यात्, ततः तदर्थम् अग्न्याधेयम् इष्टीनाम् उपकुर्व्यात् ।
 निष्कलास्तु इष्टयः, तदर्थम् अग्न्याधेयमपि निष्कलं स्यात् ।
 कथं पुनः अग्न्यर्थता पवमानेष्टीनाम् ? । निष्प्रयोजनत्वा-
 देव, प्रयोजनवत्त्वात् च अग्नीनाम् । भावयितव्या अपि

इष्टय भूतानाम् अग्नीनाम् अर्थेन क्रियेरन् । तस्मात्
अग्न्याधेय न पवमानेष्ट्यर्थम् ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ १३ ॥ (यु०)

लिङ्गं दर्शयति, यथा अग्न्यर्था पवमानेष्टय इति ।
किं लिङ्गम् ? । जीय्येति वा एष आहित पशुर्यदग्निः
तदेतान्येव अग्न्याधेयस्य हवींषि संवत्सरे निर्धयेत्, तेन वा
एष न जीयति, तेनैव पुनर्मव करोति तन्न सूक्ष्मम् इति ।
(१ । ६ । ४ अ०) ।

आधानस्य सर्वकर्मविशेषम् ।

तत्प्रकृत्यर्थं यथान्येऽनारभ्य—वादा ॥ १४ ॥ (पृ०)

तदेतत् आधानं किं प्रकृत्यर्थम्, उत सर्वकर्मार्थम् ?
इति सन्देहः । किं प्राप्तम् ? उच्यते, तत् प्रकृत्यर्थम् ।
कथम् ? । यथा अन्ये अनारभ्य वादाः प्रकृत्यर्था, तेनैव
हेतुना ।

सर्वार्थं वा आधानस्य स्वकालत्वात् ॥ १५ ॥ (सि०)

सर्वकर्मार्थं वा आधानम् । कोऽर्थः ? । सर्वकर्मार्थं
यत् अग्निद्रव्यं, तदर्थमाधानं न प्रकृत्यर्थम् । न प्रकृतौ
प्रकृत्यर्थं भूयते । न च, श्रुत्यादयोऽप्यस्मिन्, ये अङ्गभावम्
उपपादयन्ति अन्येषु अनारभ्य वादेषु अन्यतो निर्वातेऽङ्ग-
भावे ततो विचारः, किं प्रकृते अङ्गभूतानि विहृते ?
इति, तस्मात् तेषु युक्तम् । इह तु अङ्गभावे न कारणमस्ति,

तस्मात् अग्निप्रयुक्तमाधानं, न कर्मप्रयुक्तं, सर्वकर्मायाः
अग्नयः इति सर्वार्थम् इत्युच्यते ।

अपि च अस्य स्वतः कालो विधीयते, स न विधातव्यः,
यदा ज्योतिष्टोमस्य प्रयोगः, तदा इदं कर्त्तव्यम् । तदा च
वसन्तः । एवं यदा दर्शपूर्णमासयोः प्रयोगः, तदा कर्त्त-
व्यम् । तदा पौर्णमासी अमावास्या वा । अप्रकृत्यर्थन्तु न
प्रकृतिप्रयोगे क्रियेत, तत्र कालवचनं युक्तम् । तस्मात् न
प्रकृत्यर्थम् ॥ (३ । ६ । ५ अ०) ।

पवमानेष्टीनामसंस्कृतेऽग्नी कर्त्तव्यताधिकरणम् ।

तासामग्निः प्रकृतितः प्रयाजवत् स्यात् ॥ १६ ॥

(पू०)

सन्ति पवमानेष्टयः, अग्नये पवमानाय इत्येवमाद्याः ।
तत्र सन्देहः, किं पवमानेष्टिसंस्कृतेऽग्नौ पवमानेष्टयः
कर्त्तव्याः, उत न ? इति । किं प्राप्तम् ? तासां खलु पव-
मानेष्टीनां पवमानेष्टिसंस्कृतोऽग्निः प्रकृतितः स्यात् ।
कुतः ? । चोदकसामर्थ्यात्, प्रयाजवत्, यथा आसु प्रयाजा
भवन्ति चोदकेन, एवं पवमानेष्टिसंस्कृता अग्नयोऽपि
भवेयुः ।

न वा तासां तदर्थत्वात् ॥ १७ ॥ (सि०)

न वा इष्टिसंस्कारः, अग्नीनां पवमानेष्टिषु स्यात् ।
कस्मात् ? । तासां तदर्थत्वात्, ताः पवमानेष्टयोऽग्निसंस्का-

राधा इत्युक्तम् यच्च नाम अद्भुतं तच्चोदकेन गृह्यते ।
अग्निप्रयुक्तय पवमानेष्टिसंस्कारो न दर्शपूर्णमासप्रयुक्त ,
तेन न चोदकेन आकृत्यते । अपि च पवमानेष्टय इष्टि
संस्कारवर्जितां प्रकृतिमपेक्षन्ते, अविहितत्वात् तस्यामव
स्थायां पवमानेष्टोनाम् ॥ (३ । ६ । ६ अ०) ॥

उपाकरणोपादोनामपोमीयोपधर्माविशेषम् ।

तुल्य सर्वेषां पशुविधि प्रकरणाविशेषात् ॥

१८ ॥ (१ म पू०) ॥

ज्योतिष्टोमे, पशु अग्नीषोमीयो यो दीक्षितो यदग्नी
षोमीयं पशुमाहभते इति, तथा सवनीयोऽनुबन्धय ।
सन्ति च पशुधर्मा, उपाकरणम् उपानयनम् अक्षया बन्धो
यूपे मिर्याज्जनं संप्रपन्नं विशसनम् इत्येवमादय ते, किं
सर्वेषाम् अग्नीषोमीयसवनीयानुबन्धगानाम्, उत अग्नीषो
मीयस्य सवनीयस्य वा, उत अग्नीषोमीयस्यैव ? इति ।
किं प्राप्तम् ? अविशेषात्, सर्वपशूनाम् । कथम् अविशेष ?
ज्योतिष्टोमप्रकरणे सर्वे पशव समाख्याता, तत्प्रकरणापस
त्वात् सर्वे पशुधर्मा सम्यहन्ते, न चैषां तच्च कश्चिद्विशेष ।

एवं प्राप्ते द्रूम, सवनीयस्य एते धर्मा भवेयुः, तुल्य
सर्वेषां पशुविधि स्यात्, यदि प्रकरणे विशेषो न भवेत् ।
भवति तु प्रकरणे विशेष, सवनीयानां प्रकरणे पशुधर्मा
समाख्याता, आग्नेय पशुरग्निष्टोमे आहव्य, आग्नेयो
हि अग्निष्टोम ऐन्द्राग्ने पशुरुक्थ्ये आहव्य, ऐन्द्राग्ने

हि उक्थ्यानि । ऐन्द्रो वृष्णिः षोडशिनि आलभ्यः, ऐन्द्रो वै वृष्णिः ऐन्द्रः षोडशी । सारस्वती मेघी अतिरात्रे आलभ्या, वाग्वै सरस्वती इति प्रकृत्य पशुधन्मा आम्नाताः, तस्मात् सवनीयस्य, प्रकरणात् भवितुमर्हति ।

स्थानाच्च पूर्वस्य ॥ १६ ॥ (२य पू०)

यदुक्तम्, प्रकरणात् सवनीयार्थाः इति एतत् गृहीतम्, क्रमाच्च अग्नीषोमीयस्य, तस्य हि क्रमे औपवसथ्ये अहनि समाम्नातम्, तस्मात् द्वयोरपि इति ।

प्रवस्त्वैकेषां तत्र प्राक्श्रुतिगुणार्था ॥ २० ॥ (सि०)

एकेषा आशिनां श्वः सवनीयानामाम्नातम्, तदपेक्ष्य द्वयमेषां गुणार्था पुनः श्रुतिः । कः पुनर्गुणः ? यदर्थेष्वा श्रुतिः । उच्यते, पशून् सङ्गीत्य, यथा वै मत्स्योऽविदितो जनमवधुनुते, एवं वा एते अप्रज्ञायमाना जनमवधुन्वते इति एषामविज्ञाने दोषमभिधाय, एभिः, कथं सवनानि पशुमन्ति ? इति प्रश्नरूपकेण वपाप्रचारो गुणो विधीयते, तदर्थेष्वा श्रुतिः, वपाप्रचारेण एकषाक्यत्वात् । किमतः ? । यद्येवम्, न, सवनीयानां प्रकरणेन पशुधन्माः, क्रमात् अग्नीषोमीयार्थाः एव इति । चिं पुनः तत् श्व आम्नातम् ? । आश्विनं ग्रहं गृहीत्वा त्रिवृता यूषं परिवीयान्नेय सवनीय पशुमुपाकरोति इति ।

तेनोत्कृष्टस्य कालविधिरिति चेत् ॥ २१ ॥ (आ०)

नैतदस्ति, क्रमादग्नीषोमीयार्था एव इति, प्रकरणात् सवनीयार्थाः, पूर्वद्युरेवास्मान्न विधानार्थम्, आश्विनवाक्यं

कान्तगुणविधानार्थम् । कथम् ? । तेन वपाप्रचारेण उत्कृष्टस्य कास्त एव मिथोयते, प्रातः सवने वपाप्रचारे चोदिते सति पश्चान्नभ्योऽपि तत्र एव प्राप्नोति, तत्र कास्तानियमे प्राप्ते आश्विन ग्रहं गृहीत्वा इति कास्तमात्रं विधीयते । चिह्नता यूप परिधीयोपाकरोति इत्यनुवादः । इतरथा हि परिध्याणस्य कास्ता विधीयेत, उपाकरणस्य च । तत्र अनेकगुणविधानात् वाक्यं भिद्येत । तस्मात् सवनीयार्थां पशुधर्मा इति ।

नैकदेवत्वात् ॥ २२ ॥ (आ० नि०)

नैतदेवम्, अग्नीषोमीयार्था एवैते क्रमात् । आश्विन कास्तं हि आम्रानं विधानार्थम् । गुणार्थे एतस्मिन् वाक्यभिद्येत, न विधानार्थे, न हि, वपाप्रचारेणोत्कृष्टस्य कास्तविधिं सम्भवति । एकदेवो हि वपाद्व्यं तेन सति पातिनो वपासंस्कारात्, उत्कर्षेणोपाकरणम् ।

अर्थेनेति चेत् ॥ २३ ॥ (आ०)

आह, अर्थेन तर्हि उत्कृष्टस्य कास्तो विधीयते । सुष्टिना विधाय वपोहरणमासीत आ वपाह्वामात् इति श्रूयते, पूर्वेष्वुर्ध्वोहरणं सुष्टिना विधाय न शक्त्यात् एता वन्त कास्तमासीतेन अवस्थातुम् अवस्थमाहारविहाराद् यस्मै न कर्तव्या इति ।

न श्रुतिविप्रतिषेधात् ॥ २४ ॥ (आ० नि०)

नैतदेवं, श्रुतिविप्रतिषेधो भवेदेवम्, न च, श्रुतिवि

प्रतिषेधः, तृणमुष्टिना पर्णमुष्टिना वा पिधायिष्यते । ननु
 आस्ते इत्युपवेशने भवति । न अवश्यम् उपवेशने एव,
 औदासीन्येऽपि दृश्यते, तत् यथा, गृह्याणि परिगृह्य आस्ते
 क्षेत्राणि परिगृह्य आस्ते इति अनुपवेशनेऽपि भवति व्या-
 पारनिवृत्तौ । इहापि तृणमुष्टिना पर्णमुष्टिना वा
 पिधाय आ वपाञ्चोमात् उदासिष्यते । तस्मात् आश्विन-
 कालमात्मानं विधानार्थं, न सवनीयानां प्रकरणे पशु
 धर्माः, तस्मात् न सवनीयार्थाः ।

स्थानात्तु पूर्वस्य संस्कारस्य तदर्थत्वात् ॥ २५ ॥

(उप०)

नास्ति सवनीयानां प्रकरणम् इत्येवं सति पूर्वणैव
 हेतुना स्थानेन पूर्वस्य अग्नीषोमीयस्य भवितुमर्हति ।
 संस्कारोऽयं पशुयागप्रयुक्तः, न ज्योतिष्टोमप्रयुक्तः, ज्योति-
 ष्टोमप्रयुक्तत्वे न विशेषः पशूनां स्यात्, पशुयागा अपि हि
 धर्मान् प्रयोक्तुम् अपूर्वत्वात् समर्थाः प्रकरणवन्तश्च । तस्मात्
 क्रमात् अग्नीषोमीयधर्माः इति ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ २६ ॥ (हे०)

इतश्च पश्यामोऽग्नीषोमीयार्थाः पशुधर्माः इति ।
 कुतः ? । लिङ्गदर्शनात् । लिङ्गम् अस्मिन् अर्थे भवति,
 वपया प्रातःसवने चरन्ति, पुरोडाशेन माध्यन्दिने सवने
 इति - पशुपुरोडाशं दर्शयति । इतरथा समानविधानेषु
 सर्वेषु पशुषु अग्नीषोमयोर्देवतयोः संस्कारार्थः सन् पुरो-

ज्ञाय सामर्थ्यात् अग्नीषोमीयस्य भवेत् न सवनीयस्य,
तयोर्देवतयोरभावात्, दर्शयति च । तस्मात् अग्नीषोमी
यार्था इति ।

अचोदना गुणार्थेन ॥ २७ ॥

(इदं पदोत्तरं सूत्रम् ।) आह, ननु छिद्रापिधानार्थं
पशुपुरोङ्गाय । न इति ब्रूम, अचोदना गुणार्थेन, तस्य
छिद्रापिधानार्थेन न चोदना, अर्थवाद स इत्युक्तम् ।
तस्मात् देवतासंस्कारार्थं, तस्मात् अग्नीषोमीयार्थत्वे,
सवनीये पुरोङ्गायस्य दर्शनम् न्यपपद्यते, न साधारण्ये ।
तस्मात् अग्नीषोमीयार्था पशुधर्म्या इति ॥ (१ । ६ ।
० अ०) ॥

शाखाहरणादीनामुभयदीहधर्मताधिकरणम् ।

दोहयो कालभेदादसयुक्तं शृतं स्यात् ॥ २८ ॥ (पू०)

अस्ति सायं दोह, तथा अस्ति प्रातर्दोह । सन्ति तु
दोहधर्मा शाखाहरण, गवां प्रस्थापनं, प्रस्तावनं, गोदो
हनम् इत्येवमादय, ते किंसायंदोहार्था, उत उभयार्था ?
इति । किं तावत् प्रातम् ? दोहयो तयोरसयुक्तं धर्मो
शृतं भवेत् । कस्मात् ? सायंदोहस्य हि क्रमे षोपपत्त
येऽहनि शाखाहरणादीन् समामनन्ति, तस्मिन् एवा
हनि सायंदोह । तस्मात् कस्मात् सायंदोहार्था दोह
धर्म्या इति ।

प्रकरणाविभागाद्वा तत्संयुक्तस्य कालशास्त्रम् ॥

२६ ॥ (सि०)

प्रकारणं हि साधारणम्, यद्येव दध्ना एवं पयसः, क्रमाच्च प्रकरणं बलवत्तरम्, तस्मात् उभयार्था दोहधर्माः । अपि च, न सायदोहस्य पूर्व्युराम्नातम् । क्व तर्हि ? । उत्तरेणः । कथम् ? । एवमात्मनन्ति ऐन्द्रं दध्यमावास्यायाम्, ऐन्द्रं पयोऽमावास्यायाम् इति, अमावास्यायां हि उभयं साङ्गं चोच्यते, स एष सायंदोहोऽर्थात् पूर्व्युरनुष्ठीयते, स्वभाव एष दध्नी, यत् पूर्व्युरनुष्ठीयते अपरेत्युरभितिर्वर्त्तते । तस्मात् सायदोहस्य क्रमे आम्नाताः इत्येतदेव तावत् नान्ति । अत उभयार्था दोहधर्माः इति । (३ । ६ । ८ अ०) ।

— —

साटनादीनां सवनव्यवर्त्तताधिकरणम् ।

तद्वत्सवनान्तरे ग्रहास्नानम् ॥ ३० ॥

अस्ति ज्योतिष्टोमः, ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत इति । तत्र ऐन्द्रायवाद्या ग्रहाः प्रातः सवने दश आम्नाताः, तत्र धर्माः श्रूयन्ते, उपोस्तेऽन्ये ग्रहाः सायन्ते, अनुपोस्ते ध्रुवाः । दशोपवित्तेण ग्रहं समाष्टि इति । सन्ति अपरे माध्यन्दिने सवने, अपरे तृतीयसवने ग्रहाः तेषु माध्यन्दिनोषेण तार्त्तविषु च सवनेषु सन्देह, किं सर्वेषु ग्रहधर्माः कर्तव्याः उत प्रातः सवने ये ग्रहास्तेषु ?

इति । किं प्राप्तम् ? प्रातः मयनपक्षिषु भवेयुः, तेषां कृते
समाश्रानात् नैतरेषाम् ।

एव प्राप्ते ब्रूय, मयनास्तरे प्रातः मयनात्, माध्याह्ने
तृतीयमयने च अष्टाश्रानं तदप्येव भवितुमर्हति । सर्वेषां
हि तृणं प्रकरणं, यस्मिन् धर्मा समाश्राना याव्येन
यहमात्रस्य विधीयन्ते, क्रमात् याव्यप्रकरणे यन्नीयसी ।
तस्मात् सर्वाणां यहधमा इति । (१६।८ प०) ।

— + —

रगनाचिह्नतादीनां मन्त्रव्यवहृताधिकरणम् ।

रगना च लिङ्गदर्शनात् ॥ ३१ ॥

अस्ति ज्योतिष्टोमे पशुः अग्नीषोमीयः, यो दीपितो
यदग्नीषोमीयं पशुमाप्तमने इति । तत्र रगना ज्युते
रगनाधमाय, लिङ्गं भवति दर्भमयो भवति प्रविष्टानां
कर्त्तव्या च इति । तत्र मन्त्रे ह, क्रियते धर्मा अग्नीषोमीय
रगनाया मयनीयरगनाया च साधारणा अतः अग्नीषो
मीयरगनाया एव ? इति । किं प्राप्तम् प्रकरणात् अग्नी
षोमीयरगनाया इति ।

एव प्राप्ते ब्रूय, उभयो साधारणा इति । कुत ? ।
लिङ्गदर्शनात्, लिङ्गं भवति, एवमाह, आग्निन ग्रहं
गृह्णीत्वा पिष्टता यूपं परिवीयाग्नेयं पशुमुपाकरोति इति
वसनोयपरिध्याने रगनां दर्शयति, सा यदि साधारणी,
तत एतद्दर्शनमवकम्पते । यदि अग्नीषोमीयाया, ततो
प्राप्तात् सवनोयपरिध्याणान् निषेत्त । सवनोये च परि

व्याणान्तरमप्राप्तं यत्र त्रिवृत्त्वं दृश्यते । कथम् । स वै
 आश्विन गृहं गृहीत्वोपनिष्क्रम्य यूपं परिव्ययति इति ।
 तत्र यदि न साधारणी रग्ना, वासमा परिव्याणं प्राप्नोति,
 रग्नां तु दर्शयति । तस्मात् साधारणी रग्ना, तत्साधार-
 ण्याच्च तद्वर्मा अपि साधारणाः । तदेतज्जिज्ञात् रग्नासा-
 धारण्यम् । कोऽत्र खलु न्यायः ? इति । उच्यते, प्रकरणात्
 अग्नीषोमीयस्य, वाक्यात् यूपमात्रस्य इति । (३ । ६ । १०
 अ०) ।

—०—

अश्वदाभ्योरपि सादनादिधर्मवत्त्वाधिकरणम् ।

आराच्छिष्टमसंयुक्तमितरैः सन्निधानात् ॥ ३२ ॥
 (पू०)

दूरात् यत् मिथ्यते ज्योतिष्टोमस्य, यथा, औपमदानु-
 वाक्याकाण्डे अश्वदाभ्यौ । तत्र सन्देहः, किं ज्योतिष्टोम-
 समाज्जाता ग्रहधर्माः कर्त्तव्याः, उत न ? इति । किं
 प्राप्तम् ? न कर्त्तव्याः, असन्निधानात्, यथा, पयसा मैत्रा-
 वरुणं श्रौणाति इति वचनात् मैत्रावरुणस्येव अयण, न
 सर्वेषाम्, एवम् इदमपि धर्मजातं प्रकरणस्थानमेव, न
 सर्वेषाम् इति ।

संयुक्तं वा तदर्थत्वाच्छिष्टस्य तन्निमित्तत्वात् ॥

३३ ॥ (सि०)

संयुक्तं वा धर्मैः, एवज्जातीयकं स्यात्, अप्रकरणस्थमपि ।

कृत । यत प्रकरणात् वाक्यं वक्तव्यम् । ननु चान्यत्र
क्रियमाणा ज्योतिष्टोमस्य नोपक्रयः । उच्यते उपकरिष्यन्ति,
चंग्रदाभ्ययो सदयत्वात् ज्योतिष्टोमायैत्वात् शेषोऽयं पद
धर्मः, पदनिमित्तो ज्योतिष्टोमस्योपकारकः यावात् पदो
ज्योतिष्टोमस्य उपकरोति तस्य सर्वस्य भवितुमर्हति ।
तस्मात् चंग्रदाभ्ययोरपि पदधर्मा कर्तव्या इति ।

निर्देशाद् व्यवतिष्ठेत ॥ ३४ ॥ (भा० नि०)

यदुक्तम्, यथा मैत्रावरुणं प्रयमा शीघ्राति इति तत्
युक्तं त्रयणे वचनात् प्रकरणं बाधित्वा व्यस्यमानम् इदं
तु विपरीतं, तत्र सर्वेषु पदेषु प्रकरणं, विविटेषु वाक्यम् ।
इदं तु सर्वेषु पदेषु वाक्यं, विविटेषु प्रकरणम् । तस्मात्
प्रकरणस्यस्यापि धर्मा इति । (१ । ६ । ११ प०) ।

—

विदिग्धाश्लेषाणामप्युक्तविधिरपि ।

अन्यद्भूमप्रज्ञरणे तद्वत् ॥ ३५ ॥

अनारभ्याग्निमुच्यते, विविणीयवटधाति, वमिशोऽपद
धाति, नृतेटका उपटधाति इति । इति तु प्रकरणे इदं
काधमा, अणुण्डागल्लनाम् इदं कां कृष्यात् इति, तथा
मक्षमा इदं का संयुज्यात् इति । तत्र गच्छेत्, किम् प्र
करणे समाम्नातानात् इति धर्मा कर्तव्या, उक्तं न
इति । किं प्रज्ञम् ? न कर्तव्या । कृतम् ? प्रमविधा
नात् । इति प्राप्तिः, उच्यते, अन्यद्भूमिबद्धातीत्यर्थं तद्वदेव

स्यात् यद्वत् ग्रहाः प्रकरणादि वाक्यं वलद्वत् । अमूर्पा
चेष्टकानामग्न्यर्थत्वात् । (३ । ६ । १२ अ०) ।



मानोपावहरणादीनां सोममात्रधर्माधिकरणम् ।

नैमित्तिकमतुल्यत्वादसमानविधानं स्यात् ॥३६॥

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, स यदि राजन्यं वा वैश्यं वा याज-
येत्, स यदि सोमं विभक्षयिषेत्, न्यग्रोधस्तिभीराहृत्य ताः
सम्पिष्य दधनि उन्मृज्य तमस्त्रै भक्षं प्रयच्छेन्न सोमम्
इति । ज्योतिष्टोमे सन्ति सोमधर्मा, मानमुपावहरणं
क्रायोऽभिषवः इत्येवमादयः । तत्र सन्देहः, किं समान-
विधाना इमे धर्माः सोमस्य फलचमसस्य च, उत सोम-
धर्माः, फलचमसस्य तु तद्विकारत्वात् इति, गुणकामानां
प्रवृत्तिरप्रवृत्तिर्वा प्रयोजनसधिकरणचिन्तायाः ।

किं प्राप्तम् ? समानविधानाः प्रकरणाविभागात् इति
प्राप्ते, उच्यते, नैमित्तिकम् एव ज्ञातीयकम् असमानवि-
धानं स्यात् । कुतः ? । अतुल्यत्वात्, अतुल्यः सोमेन फल-
चमसः, सोमो नित्यवदाम्नातः, फलचमसो नैमित्तिकः ।
किम् अतः ? । यद्येव, धर्मा अपि नित्यवदाम्नाताः न
शक्या अनित्यवत् कर्तुम् । यदि साधारणाः, तत्र अना-
रभ्योऽर्थो विधीयेत । अपि च नैमित्तिकः फलचमसः स
सोमधर्मान् गृह्णाति, तत्र धर्माः साधारणाः सन्तः

द्विहता इत्युच्येत् । तस्मात् सममानविधाना ॥ (३ ।
६ । १३ अ०) ॥

प्रतिनिधिश्चिद्विदुष्यप्येकानुहानाधिहरणम् ।

प्रतिनिधिश्च तद्वत् ॥३७॥ (प०)

अस्ति प्रतिनिधिः, श्रुते द्रव्येऽप्यस्ति, यथा ग्रीहित्व
पचरत्सु नीषारा । तत्र सन्देहः, किं नीषारा समान
विधाना, उत न ? इति । किं प्राप्तम् ? प्रतिनिधिश्च
तद्वत्, यथा नैमित्तिक नित्येन असमानविधानं, एवं
प्रतिनिधिः असुष्यत्वात् । का असुष्यता ? । ग्रीहिणा
विहिता, न नीषाराणाम्, इयम् असुष्यता, ग्रीहिणा
विहिता, नीषाराणाम् अर्थापत्त्या भवन्ति ।

तद्वत्प्रयोजनैकत्वात् ॥३८॥ (सि०)

नैतदस्ति, असमानविधानं प्रतिनिधि इति, तद्वत्
त्वात्, यद्वत् श्रुतं, न प्रकृतिविकारभावः । कुतः ? ।
ग्रीहित्व हि ग्रीहिधर्माणां ग्रीहिष्यत्वा निमित्तं, न च,
ग्रीहित्वस्य, स्थाने नीषारस्य भवति इति श्रूयते, तस्मात्
न प्रकृतिविकारभावः । अथम् तर्हि नीषारेषु धर्मा
भवन्ति ? इति । उच्यते, या ग्रीहित्वेन परिच्छिन्ना ग्रीहि
ष्यत्वाय, नीषारेषु ता सन्ति, तामामर्थेन ते धर्मा
क्षियन्ते, तासां च व्यतीनामन्यासां च ग्रीहिगतानां तुल्य
एव विधिः । का तुल्यता ? । उभयेऽपि ग्रीहित्वस्य विहिता
इति । तस्मात् समानविधाना इति ।

अशास्त्रलक्षणत्वाच्च ॥३६॥ (यु०)

इतश्च न प्रतिनिधिः श्रुतेन सह प्रकृतिविकारभावः ।
कुतः ? । अर्थलक्षणत्वात्, अर्थादि प्रतिनिधिः क्रियते, न
च, अर्थेनैतदवगन्तुम् शक्यते, ब्रीहित्वस्य स्थाने नीवारत्वं
भवति इति । तस्मात् न प्रतिनिधिः श्रुतेन सह प्रकृति-
विकारभावो भवति इति ॥ (३ । ६ । १४ अ०)

—

श्रुतेष्वपि प्रतिनिधिषु मुख्यधर्मानुष्ठानाधिकरणम् ।

नियमार्था गुणश्रुतिः ॥ ४० ॥

अथ यः श्रुतः प्रतिनिधिः, तत्र किं सामानविध्यम्
उत न ? इति । यथा, यदि सोमं न विन्देत पूतीकान-
भिषुणुयात् इति । असामानविध्यम् इति ब्रूमः, अश्रुतात्
ह्येतद्विपरीतम् । एवं प्राप्ते, उच्यते, नियमार्था गुणश्रुतिः,
अत्राप्यर्थलक्षण एव प्रतिनिधिः, सोमे अविद्यमाने सोम-
सदृशं द्रव्यं प्राप्तम्, तत्र सुसदृशे द्रव्ये प्राप्ते ईषत् सदृशं
नियम्यते । अन्यस्मिन् प्रतिनिधातव्ये अन्यत् प्रतिनिधीयते
श्रुतस्य स्थाने । न यागद्रव्यत्वेन ॥ (३ । ६ । १५ अ०)

—

दीक्षणीयादिधर्माणां प्रिटीमाङ्गताधिकरणम् ।

संस्थास्तु समानविधानाः प्रकरणाविशेषात् ॥

४१ ॥ (पू०)

अस्ति ज्योतिष्टोमः, तत्र सख्याः समाम्नाताः अग्नि-

टोम , उक्थ्य , पोडशी, अतिरात्र इति । तत्र दीक्षणी
यादयो धर्मा । तेषु सम्येह , किं सर्वसंख्य ज्योतिष्टोमं
प्रकृत्य दीक्षणीयादयो धर्मा उक्ता , उत अग्निष्टोमसंख्य
मभिप्रेत्य ? इति । किं प्राप्तम् ? सर्वसंख्यासु समान वि
धानम् । कुत ? । प्रकरणाविशेषात् नास्ति प्रकरण
विशेष , येन ज्ञायेत अग्निष्टोमसंख्यं प्रकृत्य इति । तस्मात्
समानविधाना संख्या इति ।

व्यपदेशश्च तुल्यवत् ॥ ४२ ॥ (यु०)

तुल्य इव प्रकरणे व्यपदेशो भवति, यदि अग्निष्टोमो
जुहोति, यदि उक्थ्य परिधिमनक्ति, यदि अतिरात्र
एतदेव यजुर्जपम् हविर्धानं प्रतिपद्येत इति सर्वावस्थस्य
विशेषवचनात् अवगम्यते । यदपि सामान्य, तदपि सर्वा
वस्थस्यैव इति, यदि हि न समानं विधानम्, अग्निष्टोम
संख्यस्यैव स्यात् । न इह अग्निष्टोमं सङ्कीर्तयेत् असङ्की
र्तमानेऽपि धर्मसम्बन्धो भवति इति, सर्वावस्थस्य कीर्त
नात् सर्वावस्थप्रकरणम् इत्यवगच्छाम ।

अपि च श्रूयते आग्नेयमजमग्निष्टोमे आक्षमेत,
ऐन्द्राग्नं द्वितीयम् उक्थ्ये, ऐन्द्रं तृणि तृतीयं पोडशिमि
इति द्वितीयस्य तृतीयस्य च दर्शनं समानविधौ घटते ।
उक्थ्ये हि द्वे निमित्ते स्त , अग्निष्टोमसूत्रं उक्थ्यस्तो
त्रय इति, तत्र द्वौ नैमित्तिकौ आग्नेय पशु , ऐन्द्राग्न
येति तेन द्वितीयदर्शनं तत्र युज्यते । एव पोडशिमि
अतिरात्रे च । प्रकृतिविकारभावे तु प्रत्यक्षश्रुतौ ऐन्द्राग्ना

दिभिरतिदेशेन प्राप्त आग्नेयो बाध्येत । तत्र द्वितीयादि-
दर्शनं नीपपद्येत । भवति च तस्मात् सर्वावस्थस्य ज्यो-
तिष्टोमस्य दीक्षणीयादयो धर्मा इति ।

विकारास्तु कामसंयोगे नित्यस्य समत्वात् ॥

४३ ॥ (सि०)

नैतदस्ति, समानविधानाः इति । किं तर्हि उक्त्या-
दयः सस्याविकारभूताः स्युः, अग्निष्टोमसस्यामुरीकृत्य
दीक्षणीयादयो धर्माः समाम्नाताः । कुतः ? । उक्त्या
दीना कामसंयोगेन अवणात् पशुकाम उक्त्यं गृह्णीयात्
षीडशिना वीर्यकामः सुवीतः अतिरात्रेण प्रजाकामं याज
येत् इति । काम्यो गुणः श्रूयमाणो नित्यमर्थं विस्तृत्य
निविशने । कथं ? । गुणात् एवञ्जातीयके काम्ये फल-
निर्वृत्तिः, पशुकाम उक्त्यं गृह्णीयात् न ज्योतिष्टोमकाम
उक्त्यग्रङ्गकामो वा यथा पशवो भवन्ति, तथा गृह्णीयात्
इत्यर्थः । कथम् ? इति । तत्र अवस्थम् इतिकर्तव्यता अपे-
क्षितव्या, सन्निधानात् नित्यस्य इतिकर्तव्यतयेति गम्यते ।

कथम् पुनर्येयम् इति कर्तव्यता, सा नित्यस्य इत्यव-
धार्यते, न पुनरस्य एव काम्यस्य, साधारणी वा ?
इति । उच्यते, यत्र यत्र गुणे कामो भवति, तत्र तत्र
क्रियायां साध्यमानायां, नान्यथा । सा तत्र इतिकर्तव्यता,
या अन्तिकम् उपनिपतति, सा साधनस्य वा साध्यस्य
वा ? इति सन्दिह्यमाना साध्यस्य भवितुमर्हति, नासौ
साध्यस्याभवन्ती साधनेन सखध्यते, एवं हि स इति-

कर्त्तव्यताविशेषोद्यते, अनेन साधने साधकसुपकुर्वात्
इति, न च अस्ति स प्रकारः, येन असाध्यमानायां क्रि
यायां तेन साधक कृतो भवेत् । तस्मात् साधकस्यापि
इतिकर्त्तव्यताविशेषमभ्युपगच्छता, साध्यस्यापि इत्येतद्
भ्युपगमनीयम्, साध्यं ज्योतिष्टोम, साधिका संस्था,
तस्मात् ज्योतिष्टोमस्य तावत् सा इतिकर्त्तव्यता इति
सिद्धम् ।

अथ कस्मात् न साधारणी ? । नित्यवदाम्नात्,
यदैव ज्योतिष्टोम, तदैव दीक्षा । यदा तु ज्योतिष्टोम
पण्डितम्, तदा उक्त्यसंस्था, सर्वदा ज्योतिष्टोम
धर्मा कर्त्तव्या, एकदा उक्त्यसंस्था, तत्र सर्वदा ज्योति
ष्टोमस्य धर्मा कर्त्तव्या, ते च उक्त्यादिसंस्थस्य अर्थेन
इति पूर्वमुत्तरेण विरुध्यते, यदि सर्वदा न उक्त्यादीनाम
र्थेन । अथ उक्त्यादीनामर्थेन न सर्वदा, उभयं विप्रति
पिद्धम् । तस्मात् न साधारणी । नित्यवदाम्नां च यदि
अनित्यस्य स्यात्, नित्यवदाम्नां तत् अमित्यं क्रियेत, तत्र
नित्यवदाम्नां बाध्येत । तस्मात् नित्यसंस्थस्य ज्योति
ष्टोमस्य, न काम्यस्य उक्त्यादिसंस्थस्य इति ।

अपि वा द्विरुक्तात्वात् प्रकृतेर्भविष्यन्तीति ॥

४४ ॥ (यु०)

ननु अग्निष्टोमसंस्थापि काम्या न्यूनते । हे हि तत्र
आम्नाते, एकं नित्यवत्, एकं काम्यम्, तत्र द्वयोर्वाक्ययो
सामर्थ्यात् नित्य एव सकासो भविष्यति, नित्यताविधातो

नास्ति इति अग्निष्टोमसंस्थस्य ज्योतिष्टोमस्य दीक्षणीया-
दयो धर्माः भविष्यन्ति इति ।

वचनात्तु समुच्चयः ॥ ४५॥ (आ० नि०)

अथ यदुक्तम्, द्वितीयतृतीयदर्शनं समानविधित्वेऽव-
कल्पते, नान्यथा इति, वचनं तत् भविष्यति, न दर्शनं,
ऐन्द्राग्नः उक्थ्ये द्वितीयो विधीयते, तथैन्द्रः षोडशनि
तृतीयः ।

प्रतिषेधाच्च पूर्वलिङ्गानाम् ॥ ४६॥ (यु०)

इतश्च पश्यामः प्रकृतिविकारभावः इति । कुतः ? ।
प्रतिषेधात् पूर्वलिङ्गानाम्, यदि अग्निष्टोमो जुहोति,
यदि उक्थ्यः परिधिमेनक्ति न जुहोति इति होमाभाव-
दर्शनं न स्यात् । प्राप्ते निमित्ते वचनप्रामाण्यात् सामा-
न्यविधेः ।

गुणविशेषादेकस्य व्यपदेशः ॥ ४७॥ (आ० नि०)

अथ यदुक्तं, व्यपदेशः इति । एकस्यैवाधिकृतस्य यथो-
क्तेन न्यायेन अयमनधिकृतेन गुणेन व्यपदेशः, अग्निष्टोम-
ग्रहणञ्चानुवादः इति ॥ (३ । ६ । १६ अ०)

इति श्रीशवरस्वामिकृतौ मीमांसाभाष्ये

तृतीयस्याध्यायस्य षष्ठः पादः ।

अथ द्वितीये अध्याये सप्तमः पादः ।

बर्हिंरादीनां दमपोषमासतदह्नीमणाहताधिकरणम् ।

प्रकरणविशेषादसंयुक्त प्रधानस्य ॥१॥(पृ०)

सो दर्शपूर्णमासो, तत्र बर्हिर्बर्हिर्धर्माय, तथा वेदि
वेदिधर्माय । तत्र सम्येह, किं बर्हिंरादयो बर्हिंरादि
धर्माय प्रधानस्य उत अङ्गप्रधानानाम् ? इति । किं
तावत् प्राप्तम् ? प्रकरणविशेषात् असंयुक्त प्रधानस्य,
प्रधानस्य एवञ्चातौयका धर्मा कस्मात् ? । प्रकरणवि
शेषात् प्रधानानां हि प्रकरण नाङ्गानाम्, प्रकरणेन च
एषां सम्बन्धः, तस्मात् प्रधानम् ।

सर्वेषां वा शेषत्वस्यातत्प्रयुक्तत्वात् ॥२॥(सि०)

सर्वेषां वा अङ्गप्रधानानाम् इमे धर्मा, न अत्र शेषत्व
प्रकरणात् भवति, उपकारस्तत्त्वं हि तत्, यत् यस्य उप
करोति, तत्तस्य शेषभूतं, सर्वेषां च अङ्गप्रधानानाम् इमे
धर्मा उपकुर्वन्ति । कथम् अवगम्यते ? । वाक्यात्, वेद्यां
हवींषि आसादयति इति हविर्मात्रं वाक्यात् गम्यते,
प्रधानहवींषि प्रकरणात्, वाक्यं च प्रकरणात् वक्ष्यते,
तस्मात् बर्हिंषि हवींषि आसादयति इति ।

आह यदि प्रकरण वाक्येन बाध्यते, लोकेऽपि बर्हिषाम्
इमे धर्मा उक्ता भवन्ति । तत्र को दोषः ? । सर्वत्र धर्मा
कर्त्तव्या प्राप्नुवन्ति । उच्यते, प्रकरणात् दर्शपूर्णमासयो
उपकारका एव इति गम्यते । तस्मात् लोकिष्वपि न
कर्त्तव्या ।

एवं चेत्, अङ्गान्यपि न दर्शपूर्णमासशब्दकानि, तस्मात्
तेष्वपि न प्राप्नुवन्ति । उच्यते, यद्यप्यङ्गानि न दर्शपूर्णमास
शब्दकानि, दर्शपूर्णमासयोः उपकारकाणि, एषु क्रिय-
माणा धर्माः दर्शपूर्णमासयोः उपकारयन्ति । तस्मात्
अङ्गप्रधानेषु कर्त्तव्याः इति ।

आरादपीति चेत् ॥ ३ ॥ (आ०)

पिण्डपितृयज्ञेऽपि बर्हिः धर्मैर्युज्येत, सोऽपि दाते
बर्हिषि वर्त्तते, तस्य चापि बर्हिषास्ति प्रयोजनं तदप्या-
राच्छिष्टधर्मवत् स्यात् ।

न तत् वाक्यं हि तदर्थत्वात् ॥४॥ (आ०नि०)

न तस्य बर्हिरेतैर्धर्मैर्धर्मवत्, वाक्यं हि एकं दर्शपूर्ण-
मासाभ्यां सह धर्माणां, तेन दर्शपूर्णमासयोः उपकारका
धर्माः यत् दर्शपूर्णमासार्थं, तत्र प्राप्नुवन्ति, नान्यत्र ।
तस्मात् पिण्डपितृयज्ञबर्हिषो न भविष्यन्ति ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥५॥ (हे०)

लिङ्गं भवति, एवमाह, स वै भ्रुवामेवाग्नेऽभिधारयति,
ततो हि प्रथमावाज्यभागी यज्यन् भवति इति अभि-
धारणस्य आज्यभागार्थतां दर्शयति ॥ (३ । ७ । १अ०)

—

स्वामिसंस्काराणा प्रधानार्थताधिकरणम् ।

फलसंयोगात् स्वामियुक्तं प्रधानस्य ॥६॥

ज्योतिष्टोमे केशश्मश्रुणोर्वपन पयोव्रतानि तपश्चाम्ना-
तानि, तेषु सन्देहः किम् अङ्गप्रधानार्थानि उत प्रधाना-

यानि १ । किं तावत् प्राप्तम् १ चद्रप्रधानार्थानि इति
पूर्वेण म्यायेन प्राप्तम् ।

एव प्राप्ते मूम, स्वामियुक्तमेतत्, तस्मात् प्रधानम् ।
कस्मात् १ । फलसंयोगात् पुरुषस्य यागेन अयं सम्यग् ,
यागोऽपूर्वस्य दाता पुरुषः प्रतिपद्यीता । ननु अपरोऽ
प्यस्ति सम्यग् , यागो निर्वर्त्तः पुरुषोऽभिनिर्वर्त्तक
इति । फलेन तु सम्यग्यो भवियति न्त्येवमर्थं पुरुष श्रूयते
न हि यागे न साधयति यागः सहाया संभ्रमाते इति ।
किमिति तर्हि निर्वर्त्तयत फलं भवति १ इति । मन्त्रा
राय सन्कुर्वन्ति इत्युच्यन्ते यत् तस्य संस्कर्त्तव्यस्य प्रयोजन
तत्र सामर्थ्यं जायति इति, फलं च पद्यीतुम् पुरुषस्य
प्रयोजनं न यागमभिनिर्वर्त्तयितुम् । तस्मात् ये पुरुष
संस्कारास्ते पुरुषं फलप्रतिपद्यन्मघं कुर्वन्ति न याग
निर्वर्त्तकमर्थम् । आह यदि यागनिर्वर्त्तो न सामर्थ्य
जनयन्ति कथं तर्हि यागधर्मास्ते भवन्ति । उच्यते यागस्य
स्वाधे साधयत साहाय्ये वर्त्तन्ते । कथं तस्य स्वार्थः १ ।
यदस्य कर्त्ता फलेन सम्वध्यते । तस्मात् स्वामिसंस्कारा
प्रधानार्था इति ॥ (१ । ७ । २५०)

मोमिषीवाणीनामइमथाभीमयाइताधिकरणम् ।

चिकीर्षया च संयोगात् ॥ ७ ॥ (पू०)

ज्योतिष्टोमे श्रूयते पट चिग्रत्प्रक्रमे प्राची चतुर्विंश
तिरप्येव चिग्रत् जघनेन द्रवति गण्णामहे इति । तत्र

सन्देहः, किमेषा वेदिरङ्गप्रधानार्था उत प्रधानार्था ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? चिकीर्षया च संयोगात् प्रधानार्था इति । का चिकीर्षा ? इयति शक्यामहे इति । यत् चिकीर्षितं तस्य अर्थेनैषा श्रूयते, शक्यामहे अस्यां कर्तुम् इति प्रधानं च तस्य चिकीर्षितं न अङ्गानि, प्रधानं हि फलवत् न अङ्गानि ।

आह यदि अङ्गानि न चिकीर्षितानि, किमर्थं क्रियन्ते ? इति । उच्यते, अचिकीर्षितान्यप्यङ्गानि क्रियन्ते, यद्यपि तानि न चिकीर्ष्यन्ते, तथापि तैरचिकीर्षितैरन्यच्चिकीर्ष्यते । तस्मात् तानि क्रियन्ते इति, यत् चिकीर्षितं तस्य वेदिः । तस्मात् प्रधानार्थेति (स्थित तावदपर्यवसितम् ॥ (३ । ७ । ३अ०)



/ अभिमर्शनस्याङ्गप्रधानोभयाङ्गताधिकारणम् ।

तथाभिधानेन ॥८॥ (पू०)

स्तो दर्शपूर्णमासी तत्र श्रूयते, चतुर्होत्रा पौर्णमासी-मभिमृशेत् पञ्चहोत्रा अमावास्याम् इति । तत्र सन्देहः, किम् अङ्गप्रधानार्थम् अभिमर्शनम् उत प्रधानार्थम् ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? प्रधानार्थम् इति, प्रधाननामधेयञ्च एतत् पौर्णमासी अमावास्या इति च । तस्मात् प्रधानस्याभिमर्शनम् इति ।

तद्युक्ते तु फलश्रुतिस्तस्मात्सर्वचिकीर्षा स्यात् ॥

६ ॥ (पूर्वाधिकारणस्य सि०)

(स्थितादुत्तरम्) । यदुक्तं प्रधानं चिकीर्षितं न अङ्गानि
तस्मात् प्रधानस्य वेदि इति तत्र, तद्युक्ते फलश्रुतिः सा
द्वात् फलं श्रूयते, तस्मात् साङ्गं चिकीर्षितम् । यद्यप्य
ङ्गानि न चिकीर्षितानि, तथापि वेद्यां कर्त्तव्यानि ।
अन्यथा न साङ्गं वेद्यां कृतं भवति ।

गुणाभिधानात् सवार्थमभिधानम् ॥ १० ॥ (सि०)

यदुक्तं, प्रधाननामत्वात् पौर्णमासीशब्दस्य अभावात्
शब्दस्य च, प्रधानहविषाम् अभिमर्शनम् इति । नैतदेवम्,
अङ्गहविषामप्यभिमर्शनं न्यात् । कुत ? । गुणाभिधानात्,
गुणोऽभिमर्शनम् इत्यभिधानं भवति । कतमत् तदभिधा
नम् ? । यत् गुणोऽभिमर्शनम् इति श्रुते । पौर्णमासीममा
वास्याम् इति च द्वितीयान्तम् पौर्णमास्यर्थम् अभिमर्शनं
कर्त्तव्यम्, अमावास्यास्यार्थमभिमर्शनं कर्त्तव्यम् इति, अतो
यत् यत् क्रियमाणं पौर्णमास्याममावास्यायां वोपकरोति,
तत्र तत्र कर्त्तव्यम् । यत् यत् पौर्णमास्याममावास्यायां
वाभिसम्पद्यते, साक्षात्, प्रत्याद्या वा, तत्र तत्र क्रियमाणं
तयो उपकरोति । तस्मात् प्रधानहविषाम् अङ्गहविषां च
कर्त्तव्यम् इति । (३ । ७ । ४ अ०) ।

दीक्षादक्षिणो प्रधानाध्यागिष्यम् ।

दीक्षादक्षिणान्तु वचनात् प्रधानस्य ॥ ११ ॥

ष्योतिष्टोमे दीक्षा श्रूयस्ते, तिस्रो दीक्षा, इति,
तथा दक्षिणा श्रूयस्ते, तस्य द्वादशयत् दक्षिणा

इति । तत्र सन्देहः, किं दीक्षादक्षिणम् अङ्गप्रधानार्थम्, उत प्रधानानाम् इति । किं प्राप्तम् ? पुरुषाणाम् अङ्गप्रधानार्थत्वात् दीक्षादक्षिणस्य अङ्गप्रधानार्थता इति । एव प्राप्ते ब्रूमः, दीक्षादक्षिणं प्रधानस्य । कुतः ? । वचनात्, वचन हि भवति, दीक्षाः सोमस्य, दक्षिणाः सोमस्य इति, न हि वचनस्य अतिभारो नाम क्वचित् । तस्मात् दीक्षा दक्षिणं वचनात् सोमस्य इति ।

निवृत्तिदर्शनाच्च ॥ १२ ॥ (यु०)

निवृत्ति दीक्षाणां दर्शयति । कथम् ? । अध्वर्यो यत् पशुना अयाचीरथ कास्य दीक्षा ? इति यत् षट्ढोतारं जुहोति सास्य दीक्षा इति असत्यामपि दीक्षायां वचन भवति । तस्मात् अङ्गानां दीक्षादक्षिणम् इति । (३ । ७ । ५ अ०) ।

अन्तर्वेदीयूपानङ्गताधिकरणम् ।

तथा यूपस्य वेदिः ॥ १३ ॥ (पू०)

अस्ति ज्योतिष्टोमे पशुः अग्नीषोमीयः, यो दीक्षितो यदग्नीषोमीयं पशुमालभते इति । तत्र यूपं प्रकृत्य अयते, वज्रो वै यूपो यदन्तर्वेदि मिनुयान्तन्निर्दहेत्, यत् बहिर्वेद्यनवरुद्धः स्यात् अर्धमन्तर्वेदि मिनोति अर्धं बहिर्वेदि अवरुद्धो भवति, न निर्दहति इति ।

तत्र सन्देहः, किम् अन्तर्वेदि इति यूपाङ्गभावनवेदिः उपदिश्यते, उत अर्धमन्तर्वेदि अर्धं बहिर्वेदि इति देश-

सूक्ष्मार्थम् उच्यते ? इति । कथम् यूपाङ्गभावेन कथं वा देशसूक्ष्मणा ? इति । यदि यूपाङ्गस्य वेद्यन्तरस्य च सम्बन्धो विवक्षितः, एव वेदिसम्बन्धो यूप कर्त्तव्यः, ततो यूपाङ्गभावेन अथ यस्मिन् देशे मीयमानस्य अर्घं वेद्यम्यस्तरे ऽर्घं च बहिः, स देश उपदिश्यते, ततो देशसूक्ष्मणा ।

किं प्राप्तम् ? तथा यूपस्य वेदिः, यथा दौष्पादक्षिणं प्रधानस्य, तथा यूपस्य वेदिः, तथा यूपो मातव्यः, तथा मीयमानस्य अर्घं वेद्यम्यस्तरे भवति । एव वेदिश्रुतिरप्यनुपहीयते, इतरथा वेदिशब्दो सूक्ष्मयेत् देशः, श्रुतिसूक्ष्मणा विषये श्रुतिन्याया न सूक्ष्मणा । तस्मात् यूपाङ्गभावेन वेदि निर्दिश्यते ।

देशमात्रं वाऽग्निष्येणैकवाक्यत्वात् ॥१४॥ (सि०)

देशमात्रं वा वेदिशब्देन सूच्यते न वेदियूपाङ्गम् । कुत ? । अग्निष्येण एकवाक्यत्वात्, अर्घमस्तर्वेदि मिनी त्वर्घं बहिर्वेदि इत्येतेनैकवाक्यता या, सा शासितव्येन, यदि देशसूक्ष्मणा, अथ यूपाङ्गभावेन वेद्या निर्देशः, ततो न शासितव्यो बहिर्वेदिनिर्देशो भवति । वेद्यां यूपस्य अङ्गभावेन उपदिश्यमानायाम्, अर्घं बहिर्वेदि इत्येतदुच्चार्यमाणं न कस्मिंश्चित् उपकारि वर्त्तते ।

अथ बहिर्वेदिदेशमपि यूपाङ्गभावेन उपदिशेत् । वाक्यश्लेषेण । तस्मात् यूपाङ्गभावेन वेद्या निर्देशे बहिर्वेदिशब्दः सर्वथा न शासितव्यः । यदि तु देशसूक्ष्मणा, ततो विशिष्टे देशे सूक्ष्ममापिऽवश्यवक्तव्यो बहिर्वेदिशब्दो

भवति, अनुच्यमाने वेद्यभ्यन्तरे यस्मिन् कस्मिंश्च प्रदेशे यूपः
इति गम्यते । अथ पुनर्बहिर्वेदिशब्दे श्रूयमाणे, यतरस्मिन्
देशे मीयमानस्य अर्द्धम् अन्तर्वेदि अर्द्धं बहिर्वेदि, स देशो
लक्षयितुमिष्टो भवति, स च बहिर्वेदिशब्देन विना न
शक्यते लक्षयितुम् इति, अवश्यं शासितव्यो भवति ।
तस्मात् देशलक्षणा इति । (३ । ७ । ६ अ०)

हविर्द्धानस्य सामिधेन्यनङ्गताधिकरणम् ।

सामिधेनीस्तदन्वाहुरिति हविर्द्धानयोर्वचनात्
सामिधेनीनाम् ॥१५॥ (पू०)

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, उत यत्सुन्वन्ति सामिधेनीस्तद-
न्वाहुः इति, हविर्द्धानयोर्यस्मिन् हविर्द्धाने सुन्वन्ति, तत्
सामिधेनीभिः सम्बन्धयेत् इत्यर्थः । तत्र सन्देहः, किं
सामिधेनीनाम् अङ्गभावेन हविर्द्धानं चोद्यते हविर्द्धान-
विशिष्टाः सामिधेन्योऽनुवक्तव्याः, उत हविर्द्धानेन अमूषाम-
नूच्यमानानां देशो लक्ष्यते ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ?
सामिधेनीनाम् अङ्गत्वेन हविर्द्धानं चोद्यते, यस्मिन् हविर्द्धाने
सुन्वन्ति, तत् सामिधेनीभिः सम्बन्धयेत् इति, तेन हविर्द्धान-
सम्बन्धाः सामिधेन्योऽनुवक्तव्याः इति वचनात् सामिधेन्य-
ङ्गभावे सति हविर्द्धानश्रुतिः अनुग्रहीष्यते, इतरथा देशं
लक्षयेत् इति । तस्मात् सामिधेन्यङ्गं हविर्द्धानम् ।

देशमात्रं वा प्रत्यक्षं ह्यथकर्म सोमस्य ॥१६॥ (सि०)

देशलक्षणार्थं वा एतत् उच्यते, यस्मिन् सुन्वन्ति,

तस्मिन् देगे सामिधेन्योऽनुवक्तव्या इति, प्रत्यक्ष हि अर्थं कर्म सोमस्य तेन क्रियते, दक्षिणे हविर्धाने सोममासा दयति इति, सोमासादनार्थं तावदेतत् उपादेयम्, सामिधेन्योऽपि अग्निसमिन्धनार्थम् उपादेया इति । इह त्वेतावत् श्रूयते, यस्य हविर्धानस्य समीपे सुन्वन्ति तस्म्यन्वा सामिधेन्योऽपि अग्निसमिन्धनार्थम् उपादेया इति, तत्र न ज्ञायते, किम् सामिधेन्य सम्बन्धा हविर्धानस्य उपकुर्वन्ति ? किम् हविर्धानं सामिधेन्योनाम् ? इति । तदुच्यते, सामिधेन्यस्त्वावहविर्धानस्य न उपकुर्वन्ति, न हि तावत् विधीयन्ते, सामिधेन्योऽनुवक्तव्या इति । किम् तर्हि ? हविर्धानविशेषसम्बन्ध तासां विधीयते, न च य विदितम् अङ्गं भवति, नाप्येव विधीयते हविर्धानमासा मनुष्यमानानाम उपादातव्यं सम्बन्धयितुम् इति । कथम् तर्हि ? हविर्धानविशेषसम्बन्धो सामिधेन्योनां श्रूयते, हविर्धानसम्बन्धो विधीयते, न च सामिधेन्योसम्बन्धो हविर्धानस्य प्राप्तः, यो विशेषार्थमनूयेत । केन तर्हि हविर्धानस्य सम्बन्धः ? । प्रत्यक्षं हि अर्थकर्म सोमस्य, न तु सामिधेन्यो कर्म प्रत्यक्षं हविर्धानस्य । भवति तु देगस्य सामिधेन्यो सम्बन्धः, अपरीण वेदिम् इति होतुर्देगो सचितः, स उत्तरस्य दक्षिणस्य वा हविर्धानस्य समासत्र तत्र यत् सुन्वन्ति, तदन्वाह इति उपपद्यते वचनम् । तस्मात् देगस्य चणार्थं हविर्धानग्रहणम् ।

अथैवमभिसम्बन्ध कस्मात् न भवति ? यस्मिन् हविर्धाने सुन्वन्ति तस्य हविर्धानस्य सामिधेन्योसम्बन्धः इति ।

नैवं शक्यम्, एवं द्वावर्थौ विधातव्यौ भवतः, हविर्धान-
सम्बन्धो हविर्धानविशेषसम्बन्धश्च, तत्र वाक्यभिध्येत ।
तस्मात् नैवम् अभिसम्बन्धः इति ।

समाख्यानं च तद्वत् ॥ १७ ॥ (यु०)

समाख्यानं च तद्वदेव भवति, यथा अस्माभिर्न्याय
उपदिष्टः सोमार्थम् हविर्धानम् इति । (३।७।७ । अ०) ।

—

अज्ञानामन्यद्वारानुष्ठानाधिकरणम् ।

शास्त्रफलं प्रयोक्तारि तल्लक्षणत्वात् तस्मात् स्वयं
प्रयोगे स्यात् ॥ १८ ॥ (पू०)

इह कर्माणि उदाहरणम्, अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गं
कामः, दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत, ज्योतिष्टोमेन
स्वर्गकामो यजेत इति । तत्र सन्देहः, किम् एतानि क-
र्माणि स्वयम् अनुष्ठातव्यानि, उत अत्रोत्सर्गमात्रं स्वयं
कुर्यात्, शेषमन्यः स्वयं वा, उत शेषमन्यः एव ? इति ।
किं प्राप्तम् ? स्वयं प्रयोगे स्यात् । कुतः ? । यतः स्वयं प्र-
युञ्जानस्य फलं भवति । कथम् अवगम्यते ? । तल्लक्षणत्वात्,
शब्दोऽस्यार्थस्य लक्षणं स्वयं प्रयुञ्जानस्य फलं भवति इति ।
कतमः स शब्दः ? । स्वर्गकामो यजेत इति, यः स्वर्गं काम-
यते, स एवोच्यते, यागे कर्त्ता भवन् फलं साधयेत् इति ।
साङ्गे च कर्त्ता भवन् फलं प्राप्नोति, तस्मात् स्वयंप्रयोगे
स्यात् ।

उत्सर्गे तु प्रधानत्वात् शेषकारी प्रधानस्य, तस्मात्
अन्यं स्वयं वा स्यात् ॥ १९ ॥ (पू०)

उत्सर्गे प्राधान्यमस्ति । कथम् ? । य उत्सर्गे करोति
तेन सर्वं कृतं भवति । कथम् ? । परिक्रय उत्सर्गं, तेन
प्रानता सर्वं कुर्वन्ति । तस्मात् य परिक्रय करोति तेन
स्वयमेव सर्वं कृतं भवति । तस्मात् उत्सर्गमात्रं स्वयं कुर्यात्
शेषमन्यं स्वयं वा ।

अन्यो वा स्यात् परिक्रयास्मानादिप्रतिषेधात्प्रत्य
गात्मनि ॥ २० ॥ (सि०)

शेषस्यान्य एव स्यात् कर्त्ता । कुत ? । परिक्रयस्या
श्रानत्वात्, पुरुषानतिप्रकारेषु बहुषु प्राप्तेषु परिक्रयो नि
यतः । तस्मात् परिक्रयेषान्तैः सर्वे पदार्थाः कर्त्तव्याः
इति, विप्रतिषिद्धयात्मनि परिक्रयः । यदि स्वयं कुर्यात्,
अपरिक्रौतेन कृतं स्यात् तत्र परिक्रयास्मानानर्थक्यम्, अ
दृष्टार्थो वा प्रतिज्ञायेत । तस्मात् अन्यैः परिक्रौते शेषा
पदार्थाः कर्त्तव्या इति । उत्सर्ग तु स्वयं कुर्यात् सर्वं स्वये
कृतं भवति । (३ । ० । ८ अ०) ।

परिष्ठीतान्नायविभ्रं सङ्गाविशेषनिबन्धाभिप्रायम् ।

तत्रार्थात्कट्टं परिमाणं स्यादनियमोऽविशेषात् ॥

२१ ॥ (पू०)

तत्र तैः परिक्रीतैः कर्त्तव्येषु अनियमेन कर्त्तृपरिमाणं
स्यात् । कुतेः १ । अविशेषात्, न कर्त्तृपरिमाणे विशेषः
कश्चिदाम्नायते । अर्थेन तत्परिमाणं, यावद्भिरसौ इति-
कर्त्तव्यता निर्वर्त्तते, तावतो वृणीत ।

अपि वा श्रुतिभेदात् प्रतिनामधेयं स्युः ॥२२॥

(सि०)

यावन्ति कर्त्तृनामधेयानि कर्मणि श्रूयन्ते, तावन्तो
वरीतव्याः भिद्यन्ते, तानि च नामधेयश्रवणानि, तान्
पुराऽध्वर्युर्विभजति, प्रतिप्रस्थाता मन्थिन जुहोति, नेष्टा
पत्नीमभ्युदायति, उन्नेता चमसान् उन्नयति इति, तथा,
प्रस्तीता प्रस्तीति, उद्गाता उद्गायति, प्रतिहर्त्ता प्रतिहरति,
सुब्रह्मण्यः सुब्रह्मण्यामोह, होता प्रातरनुवाकमनुब्रूते,
मैत्रावरुणः प्रेषति, चानुचाह, अच्छावाको यजति,
यावस्तुत् यावस्तोत्रीयामन्वाह एतावद्भिः कर्मणि प्रयोजनं
तेन तेऽवश्यमेतानि यथाश्रुतानि कर्त्तुम् वरीतव्याः, एत-
द्व्यतिरिक्तोऽन्यः पदार्थो न विद्यते, योऽपि वाक्येन नोप-
दिष्टः, स समाख्यया गम्यते । तस्मात् एतावतो वृणीत
इति ।

एकस्य कर्मभेदादिति चेत् ॥ २३ ॥ (आ०)

एवं चेत् प्रतिज्ञायते, एतावतो वृणीतेति, तन्न, यो यः
तत्कर्म करिष्यति इति सङ्कल्पते, स स तत्तच्छब्दाभिधेयो
भवति, एकोऽपि बह्वन् प्रदार्थान् कर्त्तुम् बहुभिर्नामधेयैः
उच्येत, तस्मात् अनियमः ।

नोत्पत्तौ हि ॥ २४ ॥ (आ० नि०)

नैतदेवम्, उत्पत्तौ पुरुषाणाम्, उत्पाद्यमानेषु पुरुषेषु
नामधेयानि भिद्यन्ते, याज्ञर्ष्यं हवींते, होतारम् हवींते,
उद्गातारम् हवींते, अश्वर्युं हवींते इत्येवमादि । तस्मात्
कर्मणि तैरेव नामकैः प्रयोजनम्, अवगन्ते वरीतव्या ।
तस्मात् एषां वरणे सङ्कीर्तनं न विधिः । प्रयोजनस्य अभा-
वात् न अभुवादः । न येते तावन्तो वरीतव्या इति
ब्रूयात्, अनर्थकमेव स्यात् । शक्नोति चेदं प्रत्याययितुम्
सङ्ग्राविशेषम् । तस्मात् यः सङ्ग्राविशेषो एषां प्रतीयते
तदर्थमेतद्वचनम् । तस्मात् षोडश कर्तारो वरीतव्या
सोम तावत्सर्वं कथं स्यात्, एवं दर्शपूर्णमासयोरपि ।
(१।०।८ अ०)

चमसाध्वर्यवो इत्यत्राधिकरणम् ।

चमसाध्वर्यवश्च तैर्व्यपदेशात् ॥ २५ ॥

सन्ति ज्योतिष्टोमे चमसाध्वर्यवश्च चमसाध्वर्यून् हवींते
इति । तेषु सन्देहः, किम् एषामन्यतमा, उत्तैरेभ्योऽन्ये ?
इति । किं तावत् प्राप्तम् ? एतावतां सङ्कीर्तनात् एषा
मेवान्यतमा । इति प्राप्ते ब्रूम, चमसाध्वर्यवस्यापरे भवेषु
रेभ्योऽन्ये इति । कुत ? तैर्व्यपदेशात्, तैः परिगणितैः
रेषां व्यपदेशो भवति, मध्यतः कारिणां चमसाध्वर्यवो,
होत्रकाणां चमसाध्वर्यव इति ।

ननु ये एव प्रकृतास्ते चमसाध्वर्यवो भवेयुः । न इति
 ब्रूमः । कुतः ? । तैर्व्यपदेशात्, सध्यतःकारिणां चमसा-
 ध्वर्यवो होत्रकाणां चमसाध्वर्यवः, इति, षष्ठी सम्बन्धे सति
 भवति । ऋत्विग्भिस्ते व्यपदिश्यन्ते, ऋत्विजः तेषां
 स्वामिनो न यजमानः, यजमानपुरुषेभ्यश्च एतेऽन्ये इति नः
 प्रतिज्ञातम्, न यजमानेन चमसाध्वर्यवं कर्तुम् वरीतव्याः,
 ऋत्विग्भिस्ते वरीतव्याः इति । अपि च, एषाम् उत्पत्ति-
 वाक्ये एव भेदः, चमसाध्वर्यून् वृणीत इति । (३ । ७ ।
 १० अ०) ।

चमसाध्वर्यूणां बहुलनियमाधिकरणम् ।

उत्पत्तौ तु बहुश्रुतेः ॥ २६ ॥

तेष्वेव सन्देहः, किम् अनियमः, एको द्वौ बहवो वा,
 उत बहव एव ? इति । अनियमः इति प्राप्ते उच्यते,
 बहवः इति । कुतः ? । उत्पत्तौ बहुश्रुतेः, चमसाध्वर्यवः
 इत्येषाम् उत्पत्तौ बहुश्रुतिर्भवति, तस्मात् बहवः इति ।
 (३ । ७ । ११ अ०)

चमसाध्वर्यूणां दशसङ्ग्रानियमाधिकरणम् ।

दशत्वं लिङ्गदर्शनात् ॥ २७ ॥

ज्योतिष्टोमे चमसाध्वर्यवः, ते च बहवः इत्युक्तम् ।
 कियन्तो बहवः इति सन्देहे त्रयः, बहुवचनसामर्थ्यात्

इति प्राप्ते ब्रूम, दगत्व स्निग्धदर्शनात्, ते दग भवेयु,
 तथा हि स्निग्ध ज्योतिष्टोमविज्ञाने दगपेये श्रूयते, दग
 चमसाध्वर्यवो दगदग एकैक चमसमनुसपन्ति इति, एत
 स्मात् कारणात् दगपेयो भवति इति सुषम् दग चमसा
 ध्वर्यून् दर्शयति, यदि जया भवेयु, एतद्दर्शनं नोपपद्येत ।
 तस्मात् चोन् प्रतीत्य एषा सह्या, यदि च दग न भवेयु
 नोपपद्येत एतद्दर्शनम् । तस्मात् भवति दग, दग चैषां
 स्त्रामिन । तस्मात् प्रयोजनभावात् दगसह्योपादीयत,
 तस्यां च उपादीयमानायां अपरापि सह्या अनुगृह्यते,
 तेनापि दग भवेयु । (३ । ० । १२ प०)

शमितुपपत्त्याविशेषम् ।

शमिता च शब्दभेदात् ॥ २८ ॥ (पू०)

अस्ति शमिता, शमितार उपनयौत इति । स किं
 सह्योर्त्तिनानामग्न्यतम, उत अग्न्यस्तोभ्य ? इति । किं
 प्राप्तम् ? तेषां वरुणे सह्योर्त्तिनात्, देवान् अग्न्यतम, इति
 प्राप्ते उच्यते, शमिता च शब्दभेदात्, शब्दो भिद्यते, एषसन्न
 केन इदं कर्म कर्त्तव्यम् इति, तस्मात् एवंसन्नका उत्पादयि
 तव्य । अस्य सह्योर्त्तिनात् सह्याविहृतिर्गम्यते, तथात्
 अस्य शमिता स्यात् । अपि च, स्तोमा चोर्द्वैककर्त्तृन च
 शमितु तत् साध्याय दद्यात् यद्यन्नाद्यं स्यात् इति
 अग्न्याद्यंशहो भवति, सा ऋत्विजि नोपपद्यते ।

प्रकरणाद्वोत्पत्त्यसंयोगात् ॥ २९ ॥ (सि०)

सत्य सङ्ग्राविवृद्धिर्गम्यते, न तु उत्पद्यमानेषु, या त्वमुत्पत्तिस्तेषु गम्यते, तत्र एकस्य कर्मभेदात् इत्येवमप्यवकल्पते । यत्तु उक्तम् अब्राह्मणाशङ्का भवति इति, यजमानाभिप्राया सा, यदि अब्राह्मणो यजमानः स्यात् इति । ननु यदि अब्राह्मणः स्यात् इति प्रकृतं शमिता सखध्यते । उच्यते, शमयति इति शमिता, यौगिक एष शब्दः प्रकृतेष्वप्यवकल्पते । शामित्रमप्याध्वर्यवे समान्नानात् अध्वर्युणा कर्त्तव्यम् । तस्मात् शमनात् अध्वर्युः शमिता, एवं सति अप्रकृतो यजमानः सखध्यते । (३ । ७ । १३ अ०) ।

उपगम्याप्यक्षाधिकारणम् ।

उपगाश्च लिङ्गदर्शनात् ॥ ३० ॥

ज्योतिष्टोमे सव्युपगा नाम, ते शब्दभेदात् सङ्ग्राविवृद्धिं प्रत्याययन्ति इत्यध्वर्यादिव्योऽन्ये इति प्राप्ते ब्रूमः, तेषामेव केचित्स्युः इति । कस्मात् ? उत्पत्तौ परिगणनात्, यौगिकत्वाच्च शब्दस्य । लिङ्गमिदं भवति, न अध्वर्युरुपगावेत् इति, यद्येभ्योऽप्ये भवेयुर्नाध्वर्युन् प्रतिषेधेत् । अप्राप्तत्वात् । यतस्तु प्रतिषेधति, अतोऽवगच्छामः, उत्पत्तौ सङ्कीर्त्तितानामेवान्यतमः इति । (३ । ७ । १४ अ०) ।

सोमविष्णोः पदद्वयविष्णुः ।

विक्रयी त्वन्य कर्मणोऽचोदितत्वात् ॥ ३१ ॥

अस्ति सोमविक्रयी तत्र सन्देहः, न किम् अध्वर्यादीनाम् अन्यतमः, उतैभ्योऽन्यः १ इति । किं प्राप्तम् ? तेषां सङ्कीर्तनात्, तेषाम् अन्यतम इति प्राप्ते मूलम् विक्रयी त्वम्य स्यात् इति, विक्रयो न चोद्यते क्रययोद्यते, तत्र अर्थाद्विक्रयः, ज्योतिष्टोमस्य च पदार्थान् कर्तुम् अध्वर्या इय उत्पाद्यन्ते, न तु विक्रयो ज्योतिष्टोमस्य श्रूयते । तस्मात् न अध्वर्यादीनामन्यतम इति । (१।७।१५ अ०) ।

अग्निमितिनावीऽसर्वेभ्योऽग्निदाधिकारम् ।

कर्मकार्य्यात् सर्वेषां ऋत्विक्त्वमविशेषात् ॥ ३२ ॥

(पृ०)

ये एते पुरुषा ज्योतिष्टोमस्य श्रूयन्ते, ते किं सर्वे एते ऋत्विजः, उत केचित् एषाम् १ इति । किं प्राप्तम्, सर्वे । कुतः १ । कर्मकार्य्यात्, सर्वे यागस्य साधनं कुर्वन्ति, तस्मात् सर्वे ऋतौ यजन्ति, ये च ऋतौ यजन्ति ते ऋत्विजः, न कश्चिद्विशेष आधीयते, इमे एव ऋतौ यजन्ति इति ऋत्विजः, इमे न इति । तस्मात् सर्वेषां ऋत्विक्त्वम् ।

ननु परिसङ्ख्या श्रूयते, सौन्यस्य अध्वरस्य यज्ञकृतो ममदग्नः ऋत्विज इति । उच्यते, परिसङ्ख्यायां बहवो द्रोणा संस्तौति, भावबुद्ध्यवाहोऽयं भविष्यति ।

न वा परिसङ्ख्यानात् ॥ ३३ ॥ (सि०)

न वा सर्वे । कस्मात् ? । परिसङ्ख्यानात्, एवं हि श्रूयते, सौम्यस्य अध्वरस्य यज्ञक्रतोः सप्तदश ऋत्विजः इति, स एष न विधिः, बहुतराणां प्राप्तत्वात्, न अनुवादः, प्रयोजनाभावात्, न चेत् परिसङ्ख्यापि, आनर्थक्यमेव स्यात् ।

ननु परिसङ्ख्यायां स्वार्थहानं परार्थकल्पना प्राप्तबाधश्च । उच्यते, स्वार्थहानम् अदोषः प्राप्तत्वात् । परार्थकल्पना च प्रत्ययात् । कथम् ? । बहूनाम् ऋत्विक्त्वे ज्ञाते पुनः सप्तदशत्विजः इत्युच्यते, सप्तदशभिर्ऋत्विक्शब्दस्य सम्बन्धः पुनः प्रकाश्यते, अधिकैश्च न प्रकाश्यते । तत्र विज्ञायते एतत्, ऋत्विक्शब्दस्य पुरुषैः सम्बन्धे पुनः प्रकाश्यमाने सप्तदशभ्योऽभ्यधिका वर्जिताः इति गम्यते । तत्र किं सप्तदशभिः सम्बन्धो विवक्षितः, किम् वा अधिकानाम् वर्जनम् ? इति, सप्तदशसम्बन्धस्य अप्रयोजकत्वात् अधिकानाम् वर्जनम् विवक्षितम् इति गम्यते ।

आह, ननु प्रतिषिध्यमानेष्वप्यधिकेषु प्रतिषेधो न प्राप्नोति, न हि, ते ऋतौ न यजन्ति, न वा ऋतौ यजन्तो न ऋत्विजः स्युः । उच्यते, सत्त्वं, न, प्रतिषेधात् ऋत्विक्शब्देन न सम्बध्यते, किन्तु प्रतिषेधसामर्थ्यात् हि ऋत्विक्कार्ये न भवन्ति । किं पुनः ऋत्विक्कार्यम् ? । ऋत्विज उपवसन्ति इति, ऋत्विजो वृणीते, ऋत्विग्भ्यो दक्षिणां ददाति इति ।

आह, यत् ऋत्विजा कार्यं, कथं तत् केषाञ्चित् ऋत्विक्शब्दकानां न स्यात् ? । उच्यते, एव तर्हि द्विविधोऽयं

ऋत्विक्शब्द , ऋतुयजननिमित्त , वरणभरणनिमित्तय , तत्र यागनिमित्तस्य ऋद्धयम् अनर्थकम्, तस्मात् वरण भरणनिमित्तो ऋद्धाते इति ।

वाह, नस्वितरैतराययमेव भवति, ये ऋत्विजस्ते वरीतव्या , ये म्रियन्ते ते ऋत्विज इति तद्वितरैतराययम् । उच्यते, नहि ऋत्विजो वृणीते इत्यत्रमर्थः, ऋत्विज मन्ता वरीतव्या इति, कथं तर्हि ? वरणेन ऋत्विज क्रियन्त इति, एवं द्वितीयानिर्द्देशो युक्तो भविष्यति, अश्वर्युं वृणीते इत्येवं सञ्चय । दृष्टार्थता च वरणस्य भविष्यति ।

कथम् आत्मेच्छया अश्वर्युं भवति इति चेत् कथित मूयात्, भवति इति मूयाम् । कथम् ? । एव शब्दकेनाय पदार्थं कर्त्तव्य इति, नाम्नेऽशब्दक , यय नास्ति, न यदि शक्यते कर्त्तुम्, कर्त्तव्यो भवति । यथा, जुष्टा जुहोति इति अविवक्ष्यमाना जुष्ट क्रियते, एवमेतदपि दृश्यम् । तत्र प्रथानियमेन ऋत्विज्शब्दसम्यग् कर्त्तव्ये, करणविशेषेण कर्त्तव्य इति नियम्यत । तस्मात् न इतरै तराययम् । तस्मात् समदगैव ऋत्विज कर्त्तव्या इति परिसङ्गा, समदग ऋत्विज सङ्कारै कर्त्तव्या इति ।

पक्षेणेति चेत् ॥ ३४ ॥ (आ०)

एव चेत् मन्त्रसे, यथोक्तपक्षेणैतन्निवम् उच्येत अथ युक्त्यादपक्षेण समदगत्विज इति, तात्परिद्वयम् ।

न सर्वेषामनधिकार ॥ ३५ ॥ (आ० नि०)

मेतदेव, न अत्र सर्वेषां पुत्रयाणां वचन, यान् अधि

कृत्य अवयुत्यवादी भविष्यति । यत्र परा सङ्ख्या कीर्त्यते,
तत्र अवयुत्यवादी भवति, यथा द्वादशकपाले यदष्टाक
पालो भवति इति, न च इह परा सङ्ख्या कीर्त्यते । तस्मात्
न अवयुत्यवादः इति । (३।७।१६ अ०) ।

—

दीक्षादक्षिणावाक्योक्तानामेव ब्रह्मादीनां सप्तदशर्चिकाधिकरणम् ।

नियमस्तु दक्षिणाभिः श्रुतिसंयोगात् ॥ ३६ ॥

सप्तदश ऋत्विजः इति समधिगतम् । कतमे ते
सप्तदश ? इति इदं चिन्तयते । किं प्राप्तम् ? अज्ञानम् ।
एवं प्राप्ते ब्रूमः, नियमस्तु दक्षिणाभिः श्रुतिसंयोगात्,
दक्षिणासम्बन्धेन नियम्येरन् एवं ह्याम्नायते, ऋत्विग्भ्यो
दक्षिणां ददाति इति, एवम् अभिधाय दक्षिणादानक्रम-
परे वाक्ये ब्रह्मादयः श्रूयन्ते, अग्नीधेऽग्रे ददाति इति,
ततो ब्रह्मणे, ततोऽसुभै च अमुषै च इति केचिदेव
विशिष्टाः श्रूयन्ते, एवं ये श्रूयन्ते ते तावत् ऋत्विजः, ततो-
ऽभ्यधिका नान्ये भवितुमर्हन्ति, दक्षिणाभिर्नियमः इति ।

उक्त्वा च यजमानत्वं तेषां दीक्षाविधानात् ॥ ३७ ॥

(यु०)

ये ऋत्विजः ते यजमानाः इत्येवम् अभिधाय ब्रह्मा-
दीनां दीक्षाक्रमपरे च वाक्ये दीक्षां दर्शयति । कथम् ? ।
अध्वर्युर्गृह्णति दीक्षयित्वा ब्रह्माणं दीक्षयति, तत उद्गा-
तार, ततो होतारम् । ततः त प्रतिप्रस्थाता दीक्षयित्वा

प्रदिनो दीक्षयति, ब्राह्मणाच्छंसिन ब्रह्मणः, प्रसूतोत्तारम्
 उद्गातुः, मैत्रावरुणं होतुः । ततस्त नेष्टा दीक्षयित्वा
 वृत्तीयनो दीक्षयति चारुनीधं ब्रह्मणः, प्रतिहर्तारम्
 उद्गातुः, अश्विवाकं होतुः । ततस्तमुग्रैता दीक्षयित्वा
 पादिनो दीक्षयति, पोतारं ब्रह्मणः, समघ्नप्लवम् उद्गातुः,
 प्रावसुतं होतुः । ततस्तमन्यो ब्राह्मणो दीक्षयति, ब्रह्म
 चारो वाचाय्येपेपित इति । दीक्षा च यजमानसंस्कारः ।
 तस्मात् ब्रह्मादय ऋत्विजः सप्तदश इति । (१।०।१० प०) ।

—

अभिज्ञां क्षामिषदशानादिब्रह्मणम् ।

स्वामिसप्तदशाः कर्मसामान्यात् ॥ ३८ ॥

एतदुक्तं, सप्तदश ऋत्विज इति, ते च ब्रह्मादयः । तत्र
 मन्देहः, किम् एषां सप्तदशः सप्तदशः, उत ऋद्धपतिः ? ।
 किं तावत् प्राप्तम् ? सप्तदश इति स हि कर्मकरः, इतर
 स्वामी । यस्य कर्मकरः, स परिक्षेप्यः, ऋत्विजस्य परि
 क्षेप्यन्ते, तस्मात् सप्तदशः सप्तदश ऋत्विज इति । अपि च,
 तस्य चमसमामनन्ति वरुणं च । ऋत्विजः यरीतथ्यो न
 स्वामी, तस्मात् सप्तदशः सप्तदशः ।

इति प्राप्ते उच्यते, स्वामिसप्तदशा कर्मसामान्यात्
 स्वामी एषां सप्तदशः स्यात् । कृतः ? । कर्मसामान्यात्,
 यत्र कर्तारः ऋत्विजो भवन्ति, यत्र च कर्ता ऋद्धपतिः,
 तस्मात् ऋत्विजः, यत्र कर्मसामान्यात् । यदुक्तं, त समाम
 नन्ति तस्य चमसमामनन्ति वरुणं च, तस्मात् सप्तदशः सप्त

दश इति । उच्यते, ब्रह्माणमेव ते समामनन्ति, वरणम्
अपि चमसश्च ब्रह्माण एव, स हि सदसिभवः, तस्मात् स्वा-
मिसप्तदशाः (३ । ७ । १८ अ०) ।

—

आध्वर्यवादिषु आध्वर्यादीनां कर्तृतानियमाधिकरणम् ।

अग्ने. प्रकृतिविकृतिसर्वार्थताधिकरणञ्च ।

ते सर्वार्थाः प्रयुक्तत्वादग्नयश्च स्वकालत्वात् ॥३९॥

(पू०)

स्वामिसप्तदशाः ज्योतिष्टोमस्य ऋत्विजः समधिगताः ।
अत्र इदानीन्तयं सन्देहः, किं सर्वं पुरुषकार्यं तैः
कार्यम्, अग्निभिश्च गार्हपत्यादिभिः अग्निकार्यम्, एत
काचिद्व्यवस्था ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? ते सर्वार्थाः,
प्रयुक्तत्वात् अग्नयश्च स्वकालत्वात्, ते वृताः सर्वस्मै पुरुष-
कार्याय स्युः, अग्नयश्चाग्निकार्याय । कुतः ? तैः कार्यैः
आकाङ्क्षितत्वात्, प्रति स्वं ग्रहणमेषाम् अनुवादः, स्वकाल-
त्वात् अग्नयश्च सर्वार्थाः इति, समधिगतमेतत् । (३ । ७ ।
१८ अ०) ।

—

आध्वर्यवादिषु आध्वर्यादीनां कर्तृतानियमाधिकरणस्य सिद्धान्तः ।

तत्संयोगात्कर्मणो व्यवस्था स्यात्, संयोगस्यार्थ-
वत्त्वात् ॥ ४० ॥ (सि०)

तत्संयोगात् विशिष्टपुरुषसंयोगात्, व्यवतिष्ठत, ये येन

पुरुषेण समाख्यायन्ते, ते तेन कर्त्तव्या, एवं तेषां पुरुष
संयोगोऽर्थवान् भविष्यति, आध्यैयमध्ययुणा, द्यौष
होवा, प्रोक्षात्तम् उक्षात्ता इति । (१ । ० । २० अ०) ।

समाख्यायात्कृद् लशति क्वचित् वाचाभिरुचम् ।

तस्योपदेशसमाख्यानेन निर्देश ॥ ४१ ॥

क्विम् एष एवोक्तम् , सर्वे समाख्यात समाख्यात
पुरुषे कर्त्तव्यम् इति । न इति ब्रूम , तस्य उपदेशाद्विशेष
समाख्यानाञ्च निर्देश । यद्योपदेश , तस्मात् मैवावरुण
मेप्यति आनुवाह इति । समाख्या, प्रोक्षीया नेक्षीया इति ।
एष समाख्यायाय अपवाद इति ।

तद्वच्च लिङ्गदर्शनम् ॥ ४२ ॥

यत्र होतुः प्रातरनुवाकमनुमुवत उपशृणुयात् इति
होत्रे प्रातरनुवाके समाख्यया प्राप्त होतारं दर्शयति,
तथा इदमपरं लिङ्गं भवति, उद्गीथ उक्षात्तुणाञ्च प्रणय
उकथशसिनां प्रतिहारो आध्ययुष्णम् इति, समाख्याकृतं
भेदं दर्शयति, तथा इदमपि लिङ्गं भवति, यो वाध्यर्षो
स्वं वेदं स्ववानेव भवति, एतत् वाध्यर्षो स्वं यदाग्रावयति
इति समाख्याकृतं नियमं दर्शयति । (१ । ० । २० अ०) ।

उपशितपीरनुवचनमैवशोभेमावदत्तद्वत् कलाभिरुचम् ।

प्रैधानुवचनं मैवावरुणस्योपदेशात् ॥ ४३ ॥ (पू०)

अस्ति ज्योतिष्टोमे पष्ठ अग्नीषोमीय, यो द्यौचिती

यदस्नीयोमीयं पशुमालभते इति । तत्र इदं समामनन्ति,
तस्मात् मैत्रावरुणः प्रेष्यति चानु चाह इति । तत्र सगय',
किं सर्वानुवचनेषु सर्वप्रेषेषु च मैत्रावरुणः स्यात्, उत यत्र
अनुवचने प्रेषः ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? सर्वानुवचनेषु,
अविशेषात्, न हि किञ्चिद्विशेष आश्रीयते, अस्मिन् अनु-
वचने मैत्रावरुणोऽस्मिन् न इति । तस्मात् सर्वानुवचनेषु
सर्वप्रेषेषु च मैत्रावरुणः स्यात् ।

पुरोऽनुवाक्याधिकारो वा प्रैषसन्निधानात् ॥४४॥

(सि०)

पुरोऽनुवाक्यां वा मैत्रावरुणोऽनुब्रूयात् । कुतः ? यत्र
प्रेषश्च अनुवाक्या च सहोच्येते, तत्र मैत्रावरुणः, यत्र केव-
लानुवाक्या न तत्र मैत्रावरुणः, यत्र वा केवलः प्रेषः,
तत्रापि न । यत्रोभे समुच्चयेते, तत्र स भवेत्, तथा हि,
समुच्चितयोः तं समामनन्ति, तस्मात् मैत्रावरुणः प्रेष्यति च
अनु चाह इति, चशब्दात् समुच्चितयोः इति गम्यते ।

प्रातरनुवाके च होतृदर्शनात् ॥ ४५ ॥ (यु०)

इतश्च पश्यामी न सर्वानुवचनेषु मैत्रावरुणः इति ।
कुतः ? । यतः प्रातरनुवाके होतार दर्शयति । कथम् ?
यत्र होतुः प्रातरनुवाकम् अनुब्रुवत उपशृणुयात्, तदाध्वर्युं
गृह्णीयात् इति । तस्मात् न सर्वानुवचनेषु मैत्रावरुणः
इति । (३ । ७ । २१ अ०)

चमसोदेऽध्वर्याव इव तापिचरन् ।

चमसाध्वर्यवः समाख्यानात् ॥ ४६ ॥ (पू०)

सन्ति चमसाध्वर्यवस्तेषु सन्देहः, किं चमसाध्वर्यवः
चमसान् जुहुयु उत अध्वर्युः ? इति । चमसाध्वर्यव इति
ब्रूमः । कस्मात् ? । चमसेषु साध्वर्यवः ते कुर्यन्ति इति
चमसाध्वर्यवः, तस्मात् ते जुहुयु इति ।

अध्वर्युर्वा तन्वायत्वात् ॥ ४७ ॥ (सि०)

अध्वर्युर्वा जुहुयात् एष हि न्यायः यदाध्वर्यवपदार्थम्
अध्वर्युः कुर्यात् साध्वर्यवस्य होमः, तस्मात् अध्वर्युर्जुहुयात् ।
ननु चमसाध्वर्यव इति विधेयसमाख्यानाच्चमसाध्वर्यवो हो
यन्ति इति । न इत्युच्यते, चमसेष्वेतेऽध्वर्युयत् मयन्ति इति
चमसाध्वर्यवः, यदि तैरध्वर्युर्जुहोति, ततस्तैश्चमसाध्वर्युः
भिरपि होतव्यम् । यदि चमसाध्वर्यवो जुहति न अध्वर्युः,
तदा ते न तद्वत् स्युश्चमसाध्वर्यवः । तस्मात् न जुहुयु
इति ।

चमसे चान्यदर्शनात् ॥ ४८ ॥ (यु०)

चमसे च अन्यः चमसाध्वर्योर्दर्शयति । कथम् ? ।
चमसाध्वर्यवे प्रयच्छति, तान् स वषट्कर्त्रे हरति,
अन्यो ह्रत्वा चमसाध्वर्यवे प्रयच्छति इति गम्यते । कथम् ? ।
स वषट्कर्त्रे हरति, भक्षयितुम् इति गम्यते तस्मात्
ह्रत्वा चमसाध्वर्यवे प्रदानं, यो जुहोति, स प्रयच्छति ।
तस्मात् अन्यो जुहोति इति । अपि च, यो साध्वर्योः स्व
वेदं स्ववानेन भवति, स्रुत्वा अध्वर्योः स्वं वायव्यमस्य स्वं

चमसोऽस्य स्वम् इति, न तावदस्य चमसः स्वः, यजमानस्य हि सः । चमसोऽस्य स्वम् इति ब्रुवन्, अध्वर्योश्चमसेन होमं दर्शयति ।

अशक्तौ ते प्रतीयेरन् ॥ ४६ ॥ (आ०नि०)

अथ कथम्, चमसाध्वर्यवः इति समाख्यानम् ? । उच्यते, अशक्तौ ते प्रतीयेरन्, यदा व्यापृतत्वात्, न शक्नोति अध्वर्युर्होतुम्, तदा समाख्यासामर्थ्यात्ते होष्यन्ति । (३ ७ । २२ अ०)

—

श्वेनवाजपेययीरनेककर्तृकताधिकरणम् ।

वेदोपदेशात्पूर्ववद्देदान्यत्वे यथोपदेशं स्युः ॥ ५० ॥
(यु०)

अस्ति औद्गात्रे समाख्यातः श्वेनः, आध्वर्यवे वाजपेयः । तत्र सन्देहः, किं श्वेने उद्गातृभिरेव पदार्थाः कर्त्तव्याः, वाजपेये अध्वर्युभिः । उत उभयत्र नानर्त्विग्भिः ? इति । किं प्राप्तम् ? वेदोपदेशात् (समाख्यानात् इत्यर्थः), पूर्ववत्, यथा, आध्वर्यवम् इतिसमाख्यानात् पदार्थान् अध्वर्युः करोति, एवमेव वेदान्यत्वे यथोपदेशं स्युः, यो येन समाख्याते वेदे उपदिष्टः, तस्य पदार्थाः तेनैव कर्त्तव्याः । साङ्गः स तत्र उपदिश्यते । तस्मात् श्वेने उद्गातृभिर्वाजपेये च अध्वर्युभिः पदार्थाः कर्त्तव्याः इति ।

तृतीये अध्याये अष्टमः पादः ।

अथ क्रयस्य स्वामिकर्मताधिकरणम् ।

स्वामिकर्म परिक्रयः कर्मणास्तदर्थत्वात् ॥ १ ॥

अस्ति परिक्रयः ज्योतिष्टोमे द्वादशशतं, दर्शपूर्णमा-
सयोः अन्वाहार्यम् । तत्र सन्देहः, किम् अध्वर्युणा परि-
क्रोतव्या ऋत्विजः, उत स्वामिना ? इति । किं प्राप्तम् ?
समाख्यानात् अध्वर्युणा, इति प्राप्ते ब्रूमः, स्वामिकर्म
परिक्रयः । कस्मात् ? । कर्मणः तदर्थत्वात्, फलकामो हि
यजमानः, यश्च फलकामः, तेन स्वयं कर्तव्यम्, स यदि
परिक्रीणीते, ततः स्वयं सर्वं करोति इति गम्यते । अथ न
परिक्रीणीते, न सर्वं कुर्यात् । तस्मात् स्वामी परि-
क्रीणीतेति ।

वचनादितरेषां स्यात् ॥ २ ॥

किम् एष एवोत्सर्गः । न इत्युच्यते, वचनात् इतरेषां
स्यात् । यत्र वचनं भवति, तत्र वचनप्रामाण्यात् भवति
परिक्रयः, य एतामिष्टकाम् उपदध्यात् स त्रीन् वरान्
दद्यात् इति । (३ । ८ । १ श्र०)

वपनादिसंस्काराणां याजमानताधिकरणम् ।

संस्कारास्तु पुरुषसामर्थ्ये यथावेदं कर्मवद्भवति-
ष्ठिरन् ॥ ३ ॥ (पृ०)

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, केशश्श्रू वपते, दतो धावते,

नष्टानि निरुन्तते, खानि इति । ततः सम्येष्ट, किम्
एवञ्चातीयका अध्वर्युषा कर्त्तव्या, उत यजमानेन ?
इति । किं प्राप्तम् ? अध्वर्युषा कर्त्तव्या सत्कारा यथावेदं
व्यवतिष्ठेरन् सन्नाख्यानात् पुरुषेण कर्मवत्, यथा अन्ये
पदार्था यस्मिन् वेदे प्राप्ताता, तत्तन्माख्यातेन पुरुषेण
क्रियन्ते, एवम् एते पि इति ।

यावमानास्तु तद्वधानत्वात्कर्मवत् ॥ ४ ॥ (मि०)

यजमानेन वा कर्त्तव्या । कुत ? । पुरुषप्रधानत्वात् ।
कथं पुरुषप्रधान्यम् ? । कर्त्तृभिर्मायं क्रियाफलं गम्यते,
तस्मात् पुरुषस्य कर्मकारणसामर्थ्यम् उपजनयन्ति । न च
कथितं, (येन कर्मकरत्वेन सामर्थ्यम् उपजगम्यते) तदथ
पुरुषान् क्रीणाति इति, हेप्सितेभ्य पदार्थेभ्य क्रीणाति
येन यस्यसामर्थ्यम् भवति, तत् तेनैव कर्त्तव्यम् कथ्य
यत्, यथा प्रधानकर्त्तृणां च पुरुषाणामि यजमानस्य
भवन्ति एवमेतदपि इति ।

व्यपदेशाच्च ॥ ५ ॥ (हे०)

परस्मैपदव्यपदेशश्च भवति तदभ्यगति, गरुडीकया
नक्ति इति च । अन्यो यजमानस्य अक्षतमभ्यक्षनं करोति
इति गम्यते ।

गुणत्वे तस्य निर्देश ॥ ६ ॥ (आ० नि०)

यदुक्तं सन्नाख्यानात् यथावेदम् इति, नैतदेवम् गुणत्वे
तस्य निर्देशः तत्र यद्य सन्नाख्यां नियामिकामिच्छामो,
यत्र कश्चात् प्राधान्यम्, यदर्थं क्लेशय्या पुरुषा प्राप्ता, तत्र

समाख्यया नियमः, कल्पो हि सम्बन्धी वपनादिभिः, पुरुषाणाम् अदृष्टार्थत्वात्, क्लृप्त आरादुपकारकैः न च क्लृप्ते उपपद्यमाने कल्पाः शक्यः कल्पयितुम् । तस्मात् न पुरुषप्राधान्ये समाख्या नियामिका स्यात् ।

चोदनां प्रति भावाच्च ॥ ७ ॥ (हि०)

चोदना इत्यपूर्वं ब्रूमः, अपूर्वं प्रति संस्कारा विधीयन्ते ते ह्यसम्भवात् द्रव्येषु कल्पान्ते, सन्निकृष्टद्रव्याभावे च विप्र-
कृष्टेषु भवेयुः, यदा तु सन्निकृष्टे द्रव्ये सम्भवन्ति तदा न विप्रकृष्टेषु प्रयोक्तव्याः, कृतार्थत्वात् । तस्मात् याजमानाः इति ।

अतुल्यत्वादसमानविधानाः स्युः ॥८॥(आ०नि०)

(इदं पदोत्तरं सूत्रम् ।) अथ कस्मात् न समानविधाना भवन्ति ? अविशेषविधानादि पुरुषमात्रस्य प्राप्नुवन्ति । तदुच्यते, नैतत्समान सर्वपुरुषाणां विधानम् । कुतः ? अतुल्यत्वात्, अतुल्या एते एतद्विधानं प्रति । का अतुल्यता ? यत्, यजमानस्य विहिता न ऋत्विजाम् । कथम् यजमानस्य विहिताः इत्यवगम्यते ? । अर्था स्वयं प्रयोगे स्यात् इति ।

ननु अविशेषात् ऋत्विजासपि विहिताः । प्रयोजना-
भावात् अविहिताः इति पश्चासः । कथम् प्रयोजना-
भावः ? । ऋत्विज्भिः क्रियमाणा न यजमानेन कृता न कारिताः अतदर्थत्वात् पवित्र्यस्य । स्वयंकृताश्च नार्थिन उपकुर्वन्ति । तस्मात् अप्रयोजनाः, अत ऋत्विजाम् अवि-

द्विता, एतत् पतन्यत्वम् । तस्मात् न समानविधाया
इति । (१ । ८ । २ प०) ।

त-मी याजमानतास्थितम् ।

तपस्य फलसिद्धिर्वालोक्यते ॥ ९ ॥

तपश्च यूते, दारुणं, तप्याति, पारुणं नाप्याति इति ।
तत्र सन्देहः, किम् पार्विजं तपः, याजमानम् ? इति ।
किं प्राप्तम् ? समाप्यातात् पार्विजम् तप इति प्राप्तम् ।
एष प्राप्ते घूम, याजमान तप इति । कुत । फलसिद्धि
त्वात्, फलसिद्धाय तपः, तप भिद्यन् यागफलं मिष्यति ।
फलमेतदवगम्यते ? । दुःखं हि तपः दुःखं च पधर्मफलम्,
पधर्मो यागफलस्य प्रतिषेधको भवति, अश्रेयस्करो हि
न, तस्मिन् सति न श्रेयो भवितुमर्हति तस्मात् सोऽपि
नैतस्य, फलभोगेन च विरुध्येते धर्माधर्मौ । तस्मात् दुःखं
फलभोगाय धर्मं यूते । यत्नेन दुःखम् उत्पादयितव्यम्,
इदं तत् इति । एष दृष्टार्थं भवति, न अदृष्टं कल्पयित
व्यम्, तेन फलोपभोगेन शीघ्रेऽधर्मेऽप्रतिषेधो याग फलं
दाप्यति, इति फलसिद्धिश्च यजमानस्य फलस्यैवा न ऋत्वि
जात् । तस्मात् याजमानं तप इति ।

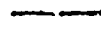
वाक्यशेषश्च तद्वत् ॥ १० ॥ (यु०)

एतन्निषाद्य वाक्यगोषोऽपि श्रोतव्यति, यदा वै पुरुषे न
विश्वमान्तर्भवति, यदास्य कृष्णं चक्षुषो नश्यति, अथ
मिथ्यतम इति, यदा अमग्नः, तदा मिथार्थ इति, मिथश्च

यज्ञो, यज्ञश्च त्यागः, त्याग कर्तुंमर्हः तपसा क्रियते इति । वाक्यशेषो भवति, त्यागी च यजमानः । तस्मात् याजमान तपः इति ।

वचनादितरेषां स्यात् ॥११॥ (विशेषः)

किमेष एवोत्सर्गः ? सर्वं तपो याजमानम् इति । न, वचनात् इतरेषाम्, यत्र वचनं, तत्र ऋत्विजाम्, यथा सर्वे ऋत्विज उपवसन्ति इति । (३ । ८ । ३ अ०) ।



आकाङ्क्षानिरासः, लोहितोष्णीषादीनां सर्व्वर्त्विग्धर्मांताधिकरणञ्च ।

गुणत्वाच्च वेदेन न व्यवस्था स्यात् ॥ १२ ॥

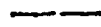
अथ यदुक्तं, समाख्यानात् आर्त्विजं तपः इति, गुणत्वात् न समाख्यया गृह्यते, यत्र पुरुषस्य गुणभावः, तत्र समाख्या नियामिका ।

एवं वा, श्येने श्रूयते, लोहितोष्णीषा लोहितवसना ऋत्विजः प्रचरन्ति इति, तथा वाजपेये श्रूयते, हिरण्यमालिन ऋत्विजः प्रचरन्ति इति । तत्र सन्देहः, किं श्येने उद्गाढभिर्लोहितोष्णीषता कर्त्तव्या, वाजपेये च अध्वर्युभिर्हिरण्यमालित्वम् । उत उभयमपि सर्व्वर्त्विजाम् ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? समाख्यानात् श्येने उद्गाढभिर्वाजपेये अध्वर्युभिः इति । एवं प्राप्ते ब्रूमः गुणत्वाच्च वेदेन न व्यवस्था स्यात्, गुणो लोहितोष्णीषता हिरण्यमालित्वं च, पुरुषः प्रधानं, अतो लोहितमुष्णीष हिरण्यमाला च पुरुष-

इति गम्यते । अथ यदुक्तं, प्रकृतेनार्थिना सहैकवाक्यत्वात्
इति, उच्यते, एवमपि प्रकृतेन वाक्येन सहैकवाक्यता, यज
माने कामयमाने मितुयात् इति ।

व्यपदेशादितरेषां स्यात् ॥ १४ ॥ (विशेषः)

यत्र भवति व्यपदेशः, तत्र आर्त्विजः कामो भवति,
यथा, उद्गाता आत्मने वा यजमानाय वा यं कामं कामयते,
तमागायति इति, यद्यात्मने इति यजमानायेति परिकल्प्यत,
यजमानग्रहणं वाशब्दश्च न समर्थितो स्याताम् । तस्मात्
यजमानव्यपदेशादात्मानमेव उद्गाता प्रतिनिर्दिशति इति
गम्यते । (३।८।५ अ०)



आयुर्दादिमन्त्राणां याजमानताधिकरणम् ।

मन्त्राश्चाकर्मकरणास्तद्वत् ॥ १५ ॥

इह एवञ्जातीयका मन्त्रा उदाहरणम्, आयुर्दा अग्ने
आयुर्मे देहि इति, वर्चोदा अग्ने अस्मि वर्चो मे देहि इति।
एषु सन्देहः, किम् आर्त्विजा उत याजमानाः ? इति ।
समाख्यानात् आर्त्विजाः इति प्राप्तम् ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, मन्त्राश्च एते तद्वत् भवेयुः, यथा कामः
एवमात्माभिधायिपद युक्तं भवति । आयुर्मे वर्चो मे इति,
आयुर्वर्चः इत्येवमादिभिः कर्मफलमभिधीयते, अग्ने त्वं
कर्मफलं मे साधयेति, तदिह कर्मफलम् उक्ताहार्यं सङ्गी-
र्यते, यजमानश्च तेन उत्सृज्यते, नान्यः, यत् ऋत्विजः कर्म-
फलं, न तदर्थोऽग्निः, सिद्धं हि तत् । यत् यजमानस्य

तदर्थोऽग्नि, तथासिद्ध सत् आशासितव्य, यत् उक्ताष्टं
जनयति अवैगुण्याय । षट्स्विगपि सिद्धे यत् उक्ताष्टे, तत्
यजमानस्य एव कर्मफलाय उत्पद्यते, तत्र आत्माभिधायि
पट न अवकम्पते, यजमाने च आत्माभिधायिपदं कम्प्य
मानम् अगौषं भवति, तस्मात् याजमाना ।

विप्रयोगे च दर्शनात् ॥ १६ ॥ (यु०)

विप्रयोगे च अग्नीनां प्रवामे उपस्थानमस्ति, इह एव
सन् तस्य सक्त त्वाग्ने इति । न च, प्रोपितोऽग्निभ्य षट्स्विक
भवति, कर्म कूर्वत एव याचक शब्द । भवति तु यज
मानोऽग्निभ्य प्रोपितोऽपि यजमान, सविधाय स अग्नि
होत्राय प्रवसति गच्छति च विदेगस्येनापि त्वाग कर्तुम्,
स एव प्रोपितस्य उपस्थानविशेषं हुवन् यजमानस्य उप
स्थानं दर्शयति, तेनैव एवध्यातीयका यजमानस्य भवेयु
इति । (१ । ८ । ६ अ०)



द्वारापातस्तीमसप्रयोम्यतापिहरचम् ।

द्वारान्नातिषूभी द्वारान्नानस्यार्थवत्त्वात् ॥ १७ ॥

स्तो दर्शपूर्णमासौ, तत्र द्वारान्नाता मन्त्रा आध्वर्यवे
काण्डे याजमाने च, आर्ष्यं यैष्टं ह्यते पश्चान्नां त्वा वातानां
यन्त्राय धर्माय गृह्णामि इत्येवमादय, तथा सुग्यूहम
मन्त्रा, स्रुचौ व्यूहति वाजस्र सा प्रसवेन इति । तत्र

सन्देहः किं ते उभाभ्याम् अपि कर्त्तव्या उत अध्वर्युणैव ? इति । किं प्राप्तम् ? समाख्यानात् आध्वर्यवाः इति । इति प्राप्ते उच्यते, उभावपि तान् प्रयुञ्जीयाताम् इति । कुतः ? । इयान्नानस्य अर्थवत्त्वात्, इयाभ्यां समाख्यानात् द्वावपि कर्त्तारौ गम्येते, तस्मात् द्वौ ब्रूयाताम् । अध्वर्युः एतेन प्रकाशितमनुष्ठास्यामि इति, यजमानो न प्रमद्विष्यामि इति । (३ । ८ । ७ अ०)

—

अभिन्नमर्थैव वाचयितव्यताधिकरणम् ।

ज्ञाते च वाचनं न ह्यविद्वान्विहितोऽस्ति ॥१८॥

वाजपेये श्रूयते, क्लृप्तीर्यजमानं वाचयति उज्जिसतीर्य-
जमान वाचयति इति । अत्र सन्देहः, किं ज्ञश्च अज्ञश्च
सर्वे वाचयितव्य उत ज्ञ एव ? इति । किं प्राप्तम् ? अवि-
शेषात् ज्ञश्च अज्ञश्च इति ।

इति प्राप्ते ब्रूमः, ज्ञ एव इति । कुतः ? । न हि
अविद्वान् विहितोऽस्ति, यो हि अविद्वान् न प्रसावधिकृतः
मासर्थ्याभावात् । ननु प्रयोगकाले शित्तिन्वा प्रयोच्यते,
मामर्थ्यात् अत्रिक्रियेत इति । न इति ब्रूमः, वेदाध्ययनात्
उत्तरकाले प्रयोगः श्रूयते न प्रयोगश्रुतिगृहीत वेदाध्य-
यनम् । कुतः ? । अनारभ्य कर्मणि वेदे श्रूयते, तस्मात्
स्वाध्यायोऽध्येतव्यः इति, सत्येतस्मिन् वचने, अग्निहोत्रं
जुहुयात् इत्येवमादिभिः वेदोऽध्येतव्यः इत्येतदुक्तं भवति

इति न गम्यते कल्पयितुम् । तच्च होमगात्रे चोदिते वेदा
ध्यायी गत इत्यधिक्रियते न अविदान् । कियता पुन
विदितेन विद्वान् अधिक्रियते ? इति । यावता विदितेन
गतो भवति, यद्योक्तं क्रतुमभिनिर्णयितुम् । तस्मात्
तावत् यो वेद स तेन क्रतुना अधिक्रियते ।

ननु वेदमधीयीत इति पदनात् क्रतुस्त्री वेदोऽध्येतव्य
इति भवति, न वेदावयवेनाधिक्रियते इति । उच्यते,
क्रतूनां ज्ञानार्थे वेदाध्ययनं कार्यं, तत्र अन्यस्मिन् क्रतौ
कर्त्तव्येऽप्यक्रतुज्ञानं न दृष्टाय भवति, तस्मात् क्रत्वन्तरज्ञा
नम् अधिकारे नादत्तव्यम् क्रत्वन्तरज्ञानाय क्रत्वन्तरमन्य
सर्वे क्रतवः कथं प्रायेरन् ? पृथक् पृथगिति क्रतुश्च
वेदस्याध्ययनं यूयते तस्मात् स्रपदार्थज्ञोऽधिक्रियेत इति ।
तेनास्रपदार्थज्ञस्य कर्त्तव्यं नास्ति कथम् असौ पाष्येत ।
तस्मात् साध्वभिधीयते न एव पाचयितव्य इति । (१ ।
८ । ८ प०)



वाद्गन्धानामाभ्यर्चनविधिरणम् ।

याजमाने समाख्यानात्कर्माणि याजमानस्य ॥

१६ ॥ (पू०)

स्त्री दर्गपूर्णमासौ, तत्र कर्माणां प्रातानि द्वादश, वज्र
चोपावसृजति । उखाञ्चादिययति । अथ च इति । ह्य
दुपक्षे च समाह्वति । अथ च वपते । कपासानि चोपद

धाति । पुरोडाशं च अधिश्चयति, आज्यं च । स्वस्वयजुश्च
हरति अभि च गृह्णाति । वेदि परिगृह्णाति । पत्नीं च
सन्नहति । प्रोक्षणीश्वासादयति, आज्यं च । तानि द्वादश
हन्तानि दर्शपूर्णमासयोः इति । अत्र सन्देहः, किमेतान्य-
ध्वर्योः कर्माणि, उत यजमानस्य ? इति । किं प्राप्तम् ?
याजमाने समाख्यानात् कर्माणि याजमानं स्युः, विशेष-
समाख्यानात् याजमानानि इति गम्यते, यथा पोत्नीय
नेष्ट्रीयम् इति ।

अध्वर्युर्वा तदर्थो हि न्यायपूर्वं समाख्यानम् ॥

२० ॥ (सि०)

अध्वर्युर्वा कुर्यात् एतानि, तदर्थो हि अध्वर्युः परि-
क्रीत इति समाख्यानात् अवगम्यते, आध्वर्यवे एव सर्वे इमे
पदार्थाः समान्नाताः, याजमाने एषां हन्ततोच्यते, हन्तता
च समभ्यासक्रिया । तत्र अध्वर्युः पदार्थान् करिष्यति,
यजमानेनापि समभ्यासीकरणम् इत्येतदशक्यम् । तत्र
अङ्गगुणविरोधे च, तादर्थ्यात् इति हन्ततागुणो बाधितः ।
तस्मात् आध्वर्यवा एते पदार्थाः इति ।

यदुक्तं, समाख्यानात् इति, तत् परिहर्तव्यम्, उच्यते,
न्यायपूर्वं समाख्यानं, समाख्यानात् यजमानेन हन्तता
सम्पादयितव्या, इदं चेदं च सम्पादय इति यजमानो
ब्रूयात् । केषुचिच्च अत्र पदार्थेषु यजमानस्यानुमन्त्रण,
तन्निमित्ता समाख्या भविष्यति, अपूर्वं त्वपहृष्येत । यदुक्तं,
यथा पोत्नीयम् नेष्ट्रीयम् इति, एवम् अत्रापि इति ।

तदुच्यते युक्त, तत्र विशेषसमाख्यानात्, इह तु ह्यन्वया
याजमानीया, पदार्थास्तु आध्वर्यवा एव । तस्मात् अदीप ।
(१ । ८ । ६ अ०)

होतृप्राप्त्यवसरणानुवादात् आध्वर्यवम् ।

विप्रतिषेधे करण, समवायविशेषादितरमन्य

स्तेषा यतो विशेष स्यात् ॥२१॥

अस्ति ज्योतिष्टोमे पशु अग्निषोमीय तस्य रूपस्य
परिष्याणे मन्त्रो, एक अध्वर्यो परिषीरसि इति करण
अपरो, होतुर्युवा सुपासा इति क्रियमाणानुवादी ।
तयोद्योदकपरम्परया कुण्डपायिनामयनम् प्राप्तयोर्भवति
सन्देह, क पुनरसौ ? तत्र ऋत्विक्समास आग्रात
यो होता सोऽध्वर्यु इति किं करणम् आध्वर्यवं होता
कुर्यात् ? किं होत्रं क्रियमाणानुवादिनम् ? इति । किं
प्राप्तम् ? अनियम इति ।

इति प्राप्ते उच्यते, विप्रतिषेधे कारण स्यात् आध्वर्यव
परिषीरसि इति न क्रियमाणानुवादी होतुर्युवा सुपासा
इति । कुत ? । समवायविशेषात्, हो तत्र समवायो
होतुद्योदकेन होत्रेषु प्रत्यक्षवर्षेण आध्वर्यवेषु, यो होता
सोऽध्वर्यु इति । एष प्रत्यक्षम् अध्वर्यो कार्ये बोध्यते,
प्रत्यक्षं धानुमानाहलीय । तस्मात् आध्वर्यव करण परि
षीरसि इति होता कुर्यात् । अथ होत्रं विरुद्ध क कुर्यात् ।

इतरम् अन्यः, तेषां यतो विशेषः स्यात्, अन्यो होतृपुरुष
एव स्यात्, यस्याव्यावृत्तता प्राधान्यविशेषो वा । (३ । ८ ।
१० अ०)

प्रेषप्रेषार्थयोः पृथक्कृतताधिकारणम् ।

प्रेषेषु च पराधिकारात् ॥२२॥

स्तो दर्शपूर्णमासौ, तत्र प्रेषः समान्नातः, प्रोक्षणीरा-
सादय इध्मा बर्हिरुपसादय स्तुचः सम्मृद्धिं पत्नीं सन्नह्य
आज्येनोदेहि इति । तत्र सन्देहः, किं य एव प्रेषे, स
एव प्रेषार्थे, उत अन्यश्च प्रेषे, अन्यश्च प्रेषार्थे ? इति । कि
प्राप्तम् ? एक एव प्रेषप्रेषार्थयोः इति । कुतः ? । समा-
ख्यानात्, अन्यः इति चाश्रुतत्वात् ।

ननु आत्मनः प्रेषो विप्रतिषिध्यते । उच्यते, न प्रेषो
भविष्यति, प्राप्तकाले लोटं वक्ष्यामः । आह, प्राप्तकालेऽपि
सति युष्मदादिष्वेवोपपदेषु मध्यमादयो व्यवस्थिताः, न
पुरुषसङ्गरो भवति । उच्यते, सत्यां विवक्षायां युष्मदादिषु
मध्यमादयः, यदा तव प्राप्तः कालः इति विवक्ष्यते, तदा
युष्मद्येव मध्यमो न अस्मदि शेषे वा । यदा खलु क्रियाया
प्राप्तः कालः इत्येतावत् विवक्ष्यते, न तव, मम वेति, न
तदा युष्मदादीनामनुरोधेन मध्यमादयो भवितुमर्हन्ति ।
न च, इदं युगपत् विवक्षितुम् शक्यते, पदार्थस्य प्राप्तः
कालः, तव च इति, भिद्येत हि तथा वाक्यम् । तेन, यदि
वा निर्ज्ञाते पदार्थकाले तव कालः इति शक्यते वदितुम्,

अदि वा तथेति गिज्ञाते पदार्थस्य काल इति । तत्र द्य
र्घस्य कालो यदिदस्यो, न तु गुणद्वयस्य, तेन हि मूलेन
प्रयोजनम्, स हि कर्तव्य इति अवगत, न तु गुणद्वय
तथा, तस्मात् समान्यानात् पद्वयोरिव प्रैषप्रैषार्था इति ।

इति प्राप्ते मूले, प्रैषेप्यन्योऽस्य तदर्थेषु इति । कुत ?
पराधिकायात्, परस्मिन् हि प्रैषे उपपद्यते, न चात्मनि
इति । आह, ननु उक्तं प्राप्तकाले भविष्यति इति । उच्यते,
न, सम्भवति प्रैषे, प्राप्तकालता न्याया, तस्या हि
गुणद्वयो गम्यमानो न विषयित इत्युच्यते, सम्भवति च
अथ प्रैषार्थे । तस्मात् प्रैष, प्रैषयेत्, अन्य प्रैषार्थ इति
सिद्धम् । (१ । ८ । ११ अ०)

प्रैषप्रैषार्थोऽप्याप्तकालादधीभताधिकरणम् ।

अध्वर्युस्तु दर्शनात् ॥ २३ ॥ (पू०)

अध्वर्यु गते, इति सन्दिह्यते, किम् अध्वर्युं पत्नीधं
प्रेषेत्, उताग्नीध्वर्युम् ? इति । अनियमोऽविज्ञेयत्वात्
इति प्राप्ते मूले, अध्वर्यु उक्तप्रैषार्थकारी भ्यात् । कुत ?
दर्शनात्, दर्शनं भवति, तिर्यक् स्फुट्यारयेत् यदन्यस्फुट्यार
येत् वज्रो यै स्तो यज्ञेण अध्वर्युम् चिह्नीत इति, य
प्रेषति तस्य हस्तिस्फुर, स्फुर अध्वर्युम् चिह्नीतेति अग्यम्
अध्वर्युम्, प्रैषकात् दर्शयति, तस्मात् पत्नीध्वर्युम्
प्रेषेत इति ।

गौणा वा कर्मसामान्यात् ॥ २४ ॥ (सि०)

नैतदस्ति, अग्नीध्रः प्रैषोऽध्वर्युः प्रैषार्थः इति, किं खलु अध्वर्युरेवाग्नीध्रं प्रैषेत् एवम् अध्वर्युणा प्रैषः प्रैषार्थ-
शोभावपि कृतौ भविष्यतः, तत्र आध्वर्यवम् इति समाख्या-
अनुगृहीयते । तस्मात् अध्वर्युः एव मुख्यं स्यात् । किम्
अस्य मुख्यत्वम् ? । यदनेन सर्वं कर्तव्यं समाख्यानात्
इति । अथ यदुक्तम्, अध्वर्युः प्रचरिता दृश्यते इति ।
तदुच्यते, सत्यं दृश्यते, न त्वस्य प्रैषार्थकरणे प्रमाणमस्ति
चिन्त्यमानम् । तस्मात् एतन्निध्यादर्शनम्, यस्य हि दर्श-
नस्य प्रमाणं नास्ति, व्यामोहः सः । तथा श्रुक्तिकायां
रजतविज्ञानम् । अस्ति तु अग्नीध्रः प्रैषार्थकरणे प्रमाणम् ।
तस्मात् अग्नीध्रः प्रचरिता प्रचरितरि चाध्वर्युशब्दो दृश्यते ।
तस्मात् गौणः, आध्वर्यवे वदे सामान्नातान् पदार्थान्
करोति इति क्त्वा आध्वर्युरित्युच्यते, अग्नीध्रः इति ।
तस्मात् आध्वर्यवः प्रैषः, अग्नीध्रः प्रैषार्थः इति । (३ ।
८ । ३२ अ०)

करणसन्नेषु स्वानिफलमाशसितव्यताधिकरणम् । (वर्चोन्याय' ।)

ऋत्विक्फलं करणेष्वर्थवत्त्वात् ॥ २५ (पू० ॥

दर्शपूर्णमासयोरासनन्ति, समाग्ने वर्चो विहवेष्वस्तु,
इति पूर्वमग्निं गृह्णाति इति । तत्र सन्देहः, किम् ऋत्विक्
फलमाशसितव्यम्, अग्ने वर्चो विहवेष्वस्तु इति, उत

यजमानस्य ? इति । किम् प्राप्तम् ? अध्वर्योरेव इति ।
 हुत ? । एव श्रुतिगदता भविष्यति, इतरथा स्रक्षणा
 स्यात्, प्राप्तिना यजमानं मध्ययेत् । तस्मात् ऋत्विक्फल
 भागासितव्यम् इति । कौर्ष्य ? । अनया समिधा धार्य
 भागेऽर्नौ याग सम्भविष्यति, तत्र विह्वेषु स्रक्ष्यानिप
 अहं वर्चस्वी भविष्यामि इति अध्वर्योर्यजनम्, एवमुक्तही
 भविष्यति इति ।

स्वामिनो वा तदर्थत्वात् ॥ २६ (सि०) ॥

यजमानस्य वा वचनं तदर्थत्वात् फलं, यजमानार्थं
 हि इदं कर्म साङ्गम्, उपग्रहविशेषात्, साङ्गस्यास्य प्रयोजनं
 यजमानस्य फलनिष्पत्तिर्नाध्वर्योः सुप्रवरितुरपि यय ।
 किम् पत ? । यथेवम्, फलसङ्कीर्त्तनात् फलकर्त्तव्यता
 गम्यते, तदेतत् अग्न्याधानं यजमानस्य फलसङ्कीर्त्तने
 क्रियमाणे अनेन मन्त्रेण फलसम्यन्वात् प्रकाशितं कृतं
 भवति, न अध्वर्युयग कीर्त्तनेन । तस्मात् यजमानफल
 भागासितव्यम् इति । अथ कस्मात् न यजमान एव मन्त्रो
 भवति ? इति । उच्यते, अग्न्याधानं समाख्यया आध्व
 र्यव, तच्चैव गुणो मन्त्रो करोत्याध्वर्यव, स उच्यतेऽनेन
 मन्त्रेण इति, तस्मात् आध्वर्यवो मन्त्र । मम वर्चोऽस्त्वि
 त्वपि यजमानस्य वर्चो ममेति व्यपदिशति स्रक्षणाया,
 यथा, राजानि जयं वसुमानं सैनिका अध्वकम् इति व्यप
 दिशन्ति, एवम् ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ २७ (हे) ॥

लिङ्गमप्यमुमर्थं दर्शयति, एवं हि आह, यां वै काञ्चन
 ऋत्विज आशिषमाशासते, यजमानस्य एव सा इत्याशिषो
 यजमानार्थकतां दर्शयति । तस्मात् अपि ब्रूमः, यजमान-
 फलमाशासितव्यम् इति । पक्षोक्तमेव प्रयोजनम् इति ।
 (३ । ८ । १३ अ०)



करणमन्त्रेषु कर्मार्थफलस्य ऋत्विग्धर्मताधिकरणम् ।

कर्मार्थन्तु फलन्तेषां स्वामिनं प्रत्यर्थवच्चात् ॥२८॥

इदं समधिगतं, करणेषु मन्त्रेषु स्वामिनः फलमाशा-
 सितव्यम् इति । किमेष एवोत्सर्गः ? । न, इत्याह, क्वचित्
 ऋत्विजामपि फलमाशासितव्यम् इति, यत्र कर्मार्थं फल,
 यथा, अग्नाविष्णू मावक्रमिष विजिहाथां मा मा सन्ता-
 सन् इति, असन्तप्तोऽध्वर्युः कस्य शक्नोति कर्तुम्, कस्यसिद्धि-
 र्यजमानस्य उपकारिका इति ऋत्विक्फलमाशासितव्यम्
 अत्र इति ।

व्यपदेशाच्च ॥ २९ ॥

यत्र च व्यपदेशो भवति, तत्रात्विजम्, दक्षिणस्य ह-
 विर्द्धानस्याधस्ताच्चत्वार उपरवाः प्रावेशमुखाः प्रादेशान्त-
 रालाः, तत्र हस्तौ प्रवेष्ट्याध्वर्युर्यजमानमाह, किम् अत्र ?
 इति, स आह, भद्रम् इति, तन्नौ सह इत्यध्वर्युः प्रत्या-
 हेति व्यपदेशो भवति, अध्वर्योर्यजमानस्य च । तन्नौ
 सहेत्युभयोर्वचनम् अध्वर्युर्यजमानयोः । तस्मात् अध्वर्यु-
 फलमाशासितव्यमत्र इति । (३ । ८ । १४ अ०)



इत्यभ्युपगम्य प्रधानार्थताधिकारम् ।

द्रव्यसंस्कार प्रकरणाविशेषात् सर्वकर्मणाम् ॥ ३० ॥

दृग्गोचरसामयोर्यद्विधर्मा येद्विधर्माय, तेषु सन्देह,
किम् अहमप्रधानार्था, उत प्रधानार्था ? इति । प्रकरणात्
प्रधानार्था इति । इति प्राप्ते उपपत्ते, नैव, द्रव्यसंस्कारो
अहमप्रधानार्था, यथा ध्यात्यातमेषोत्तरविवक्षया प्राप्तिरपि
क्षिप्यते इति । (३ । ८ । १५ प०)

—

अपूर्वमाहृतप्रधाना विहृतावयवसमाधिकारम् ।

निर्दिष्टत्वे विहृतावपूर्वस्यानधिकार ॥ ३१ ॥

ज्योतिष्टामे पशुरग्नीषोमीयो, यो दीक्षितो यदग्नी
षामीय पशुमाश्रभते इति । तच्च श्रूयते, वहिषा यूपान्त
मयस्तृणाति आश्रयेन यूपमनक्ति इति । तच्च भगव,
किं तयोराज्यवहिषाराज्यवर्हिर्धर्मा प्राकृता कर्त्तव्या,
उत न ? इति । किम् प्राप्तम्, कर्त्तव्या इति । कुत ?
वाक्यं हि वर्हिर्मात्रस्याज्यमाश्रय्य च धन्माणां विधायकम्,
तत् इहापि वाक्यं चोदक्षेप प्राप्तम्, न चेत्तत् वर्हिराज्य
निधययोजनम् । तस्मात् अप्य धन्मा क्रियेरन् इति ।

एवं प्राप्ते श्रूय, निर्दिष्टात् विहृतावपूर्वस्य अनधि
कार, निर्दिष्टा एते धर्मा प्रकृतौ, यच्च प्रधानस्य उप
कुर्वन्ति प्राकृतकार्ययोराज्यवर्हिषो । ये च प्रधानस्य
उपकारिणो धन्मा, ते इहातिदिश्यन्ते, प्रधानं हि चोद

कोऽपेक्षते, न धर्मान्, प्रधानस्य हि चोदकेन सामान्यं न धर्माणाम् ।

अपि च, न, अन्यार्थः इति ज्ञातेन सन्निहितेनाधिक-
वाक्यता भवति अन्यसम्बन्धोपपत्तौ सत्याम्, यथा भार्या
राज्ञः, पुरुषो देवदत्तस्य इति, किमङ्ग पुनर्विप्रकृष्टेन,
निर्ज्ञात खल्वङ्गत्वं प्रधानापेक्षायां भवति, केवलमिहा-
तिदेशः क्रियते, पदार्थापेक्षयाम् अङ्गत्वमपि साध-
यितव्यं स्यात् । धर्माश्चापेक्ष्यमाणाः साधारणा भवेयुः,
तथा ऊहो नावकल्पेत । लिङ्गविशेषदर्शनाच्च व्यवतिष्ठेरन्
धर्माः, तत्र दर्शनं नोपपद्येत, वयया प्रातःसवने चरन्ति,
पुरोडाशेन माध्यन्दिने सवने इति, तथा न पिता वर्धते,
न माता, न नाभिः, प्राणो हि सः इति । तस्मात् यद्-
द्वारा प्रकृतौ कृताः, तद्द्वारा एव विकृतौ, नान्यद्वाराः ।
न च, यूपावटस्तरणं प्रकृतावस्ति यूपाञ्जनं वा ।
तस्मात् न तत्र प्राकृता धर्मा भवेयुरपूर्वत्वात् । (३ ।
८ । १६ अ०)

विधृतिपवित्रयो परिभोजनीयवर्हिषा कर्त्तव्यताधिकरणम् ।

विरोधे च श्रुतिविशेषादव्यक्तः शेषे ॥ ३२ ॥

दर्शपूर्णमासयोरामनन्ति, समावप्रच्छिन्नाग्री दर्भौ
प्रादेशमात्री पवित्रे करोति, तथा अरन्निमात्रे विधृती
करोति इति । तत्र सशयः, किं वेदिस्तरणार्थात् बर्हिषो

विष्टती पवित्रे, उत अन्यत १ इति । किं तावत् प्राप्तम् ? वेदिस्तरणार्थात् बर्हिष कार्ये । किं कारणम् ? । तद्धि प्रकृत, धर्मायाविशेषात् सर्वबर्हिषामर्थेन, तस्मात् तत । इति प्राप्ते ब्रूम, अन्यत क्रियेत । कुत ? । विरोधात् । कथं विरोधः ? । श्रूयते हि, त्रिधा तु पशुधा तु वा वेदींस्तृणाति इति, तत् येनास्तीर्यते, कथं तत् विष्टति पवित्रे क्रियेत, न हि, सम्भवति एकं स्तरणाय विष्टति पवित्राय च । तटेतत् उपदिष्टवचनमनेकगुणत्व श्रीमे अप्यसम्भविनी प्रतिज्ञाते स्याताम् । तस्मात् न तत क्रियेत इति । यदि न तत, कुत, तर्हि ? । अप्यत्रा एवस्मात्तीत्यत्र शेषे, अस्ति तत्र परिमोजनीय नाम बर्हि, तत कर्त्तव्यम् । (१ । ८ । १० अ०)

प्राज्ञापुरोडाशादीनां निदानाधिकरणम् ।

अपनयस्त्वेकदेशस्य विद्यमानसंयोगात् ॥ ३३ ॥

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, पुरोडाशमकक्षमेन्द्रवायवस्य पात्रे निदधाति, धामा भास्विनपात्रे, पयस्या मैत्रावरुणपात्रे इति । तत्र सशय, किमन्यत एवं क्रियेत, उत प्रकृतेभ्यः ? इति । किं प्राप्तम् ? पूर्वेषु न्यायेनान्यत इति । तत्र उच्यते, तत एकदेशस्यापनयः । कुत ? । विद्यमानसंयोगात्, विद्यते हि तत्र पुरोडाशो धामा पयस्या च, तत्संयोग एव न्यायो नाम्यसंयोग इति, पुरोडाशादीनाम् एव संस्कारो न इन्द्रवायवादीनाम् । कुत ? ।

पुरोडाशादिषु द्वितीयादर्शनात् । प्रत्यक्षश्चैकदेशापनयेन
उपकारो, न इन्द्रवायवादिसखन्धेन, एवं प्रकृतानुग्रहो
भविष्यति, तस्मात् प्रकृतस्य उपदेशेन तत् क्रियेत, न च,
अत्र उपदिष्टोद्देश आशङ्क्योऽनेकगुणभावस्यान्येन शक्यत्वेन
होमीऽन्यथ प्रपिपाद्यते इति । (६ । ८ । १८ अ०)

काव्येऽपि उपाशुत्वधर्मस्य प्रधानार्थताधिकरणम् ।

विकृतौ सर्वार्थः शेषः प्रकृतिवत् ॥ ३४ ॥ (पू०)

इदमामनन्ति, यज्जाथर्वणं वै काव्या इष्टयः, ता
उपांशु कर्त्तव्याः इति । अत्र संशयः, किम् अङ्गप्रधानार्थम्
उपांशुत्वम्, उत प्रधानार्थम् ? इति । किं प्राप्तम् ?
विकृतौ सर्वार्थः शेषः स्यात्, अविशेषात् अङ्गानाम् प्रधा-
नानां च प्रकृतिवत्, यथा प्रकृतौ वेदिधर्मा आज्यधर्माश्च
अङ्गप्रधानार्थाः, एवम् अत्रापि ।

मुख्यार्थो वा अङ्गस्याचोदितत्वात् ॥ ३५ ॥ (सि०)

प्रधानार्थो वा एष विकृतिषु स्यात् । एवमिदं सर्व-
थम् उच्येत, प्रकरणं बाधित्वा वाक्येन अङ्गप्रधानार्थम्
इति, तदेव इदानीं वाक्यं विशेषित, काव्या इष्टयः इति,
काव्याश्च प्रधानयागाः, अङ्गयागाः प्रधानार्थाः, तस्मात्
अङ्गमचोदितम् । यत् काव्येन फलवच्चोच्यते, तत् एवानया
उपाशुत्वेति कर्त्तव्यतया अनुबध्यते । तस्मात् प्रधानार्थम्
उपाशुत्वम् । (३ । ८ । १८ अ०)

श्लेनाङ्गानां नवनीताभ्यताधिकरणम् ।

सन्निधानविशेषादसम्भवे तदङ्गानाम् ॥ ३६ ॥

श्लेने श्रूयते, दृष्टनयनीतमाज्यम् इति । तत्र सन्देहः, किम् नवनीतं प्रधानस्य, उताङ्गानाम् ? इति । किं प्राप्तम् ? प्रधानस्य, तस्य हि प्रकरणम् इति यवनप्रामाण्यान्नवनीतेन प्रधानं निर्णययितव्यम् इति । एव प्राप्ते ब्रूम, असम्भवे एतस्मिन् तदङ्गानां श्लेनाङ्गानां स्यात् । यद्यम् असम्भवः । सोमद्रव्यकत्वात् प्रधानस्य । ननु यवनान्नवनीतं भविष्यति । न श्लेने नवनीतं भवति इत्येव याव्यार्थः । क तर्हि ? । श्लेने नवनीतमाज्यं भवति इति नवनीताभ्यसम्बन्धो विधीयते, श्लेनाज्यसम्बन्धोऽनूद्यते । न च, साक्षात् श्लेनस्य आज्यसम्बन्धोऽस्ति श्लेनाङ्गानां तु विद्यते । यस्यास्ति, तस्यानूद्य नवनीतं विधीयते सन्निधानविशेषात् ।

आधानेऽपि तथेति चेत् ॥ ३७ ॥ (आ०)

एव चेत् दृश्यते, श्लेनाङ्गानाम् नवनीतम् इति, आधानेऽपि पवमानेष्टिषु स्यात् । ता अपि हि श्लेनस्य उपकुर्वन्ति, तत्संस्कृतेऽग्नौ श्लेनो निर्बसते इति ।

नाप्रकरणत्वादङ्गस्य तन्निमित्तत्वात् ॥ ३८ ॥

(आ० नि०)

न, श्लेनस्य प्रकरणे पवमानेष्टयोऽग्न्याधानं वा श्रूयते । किमतः ? । यद्येवम्, आधानस्य च श्लेनस्य च न कश्चिदस्ति सम्बन्धः अग्नीनामाधानम्, अग्नयश्च श्लेनस्य,

तस्मात् न पवमानहविःषु नवनीतम् । नैतत्, श्येनाङ्गत्वं
निमित्तं, यत् आधानम् अग्नीनाम् उपकरोति, यदि
प्रकरणादीनामन्यतमदस्ति, तत् निमित्तं भवेत् । तस्मात्
न श्येनाग्न्याधानयोः सम्बन्धोऽस्ति इति । (३ । ८ । २०) ।

—

सर्वेषामेव श्येनाङ्गानां नवनीतान्यताधिकरणम् ।

तत्काले वा लिङ्गदर्शनात् ॥ ३९ ॥ (पू०)

इदमिदानीं सन्दिह्यते, किं सुत्याकालानाम् अङ्गानाम्
नवनीतम् उत सर्वेषाम् ? इति । सुत्याकालानाम् स्यात्,
लिङ्गदर्शनात्, इदं श्रूयते, सह पशूनालभते इति । तत्र
पुनर्वचनम्, अग्नीषोमीयस्य स्थानेऽग्नीषोमीयः पुरोडाशः,
अनुबन्धायाः स्थाने मैत्रावरुणीयस्य इति, द्वे स्थाने शून्ये
दर्शयति, तेन अवगम्यते श्येनस्य वचनं सुत्याकालानाम्
अङ्गानाम् विशेषं विदधाति इति ।

सर्वेषां वा अविशेषात् ॥ ४० ॥ (सि०)

सर्वेषामेव च अङ्गानाम् नवनीतं स्यात् । कुतः ? अ-
विशेषात्, असति विशेषे सर्वेषाम् अपि अङ्गानाम् इति ।

न्यायोक्ते लिङ्गदर्शनम् ॥ ४१ ॥ (आ० नि०)

यदुक्तं लिङ्गं, तत्परिहरणीयम् । नास्ति तावत्
प्रमाणं, यत् श्येनस्य वचनं सुत्याकालानामङ्गानाम् इति ।
किन्तु दर्शनं, तदप्रमाणमूलत्वात् मिथ्यादर्शनं भ्रष्टत्वा-
वत् । कथं तु मध्ये पशूनामालम्भः ? इति । न्यायात् ।

को न्यायः । क्रमानुग्रहः । एव यचगयर्जित क्रमोऽनु
गृहीतो भवति इति । तस्मात् सर्वेषाम् अप्रानाम् नय
नीतम् इति । (१।८।२१ अ०) ।

—

सवनीयानां मांसमयताभिस्तरणम् ।

मांसन्तु सवनीयानाम् चोदनाविशेषात् ॥४२॥

शाक्यानामयनम् पटत्रिंशत् षत्तरम् । तत्र इदं समा
मनस्ति, संस्थिते संस्थितेऽहनि ~~अह~~पतिर्मुगयां याति, स
तत्र यान्मृगान् इति, तेषां तरसा पुरोडाशा सवनीया
भवन्ति इति । तत्र सन्देहः, किं सवनीयानाम् अन्येषां
सम्भवतां पुरोडाशानां स्थाने तरसा च सवनीयानामिव ?
इति किं प्राप्तम् ? । सर्वपुरोडाशानां मांसमयता स्यात्,
न शक्यते पुरोडाशानां च मांसमयता विधातुम्, सवनीय
शब्देन च पुरोडाशान् विशेषयितुम्, भिद्येत हि तथा
वाक्यम् । तस्मात् सर्वपुरोडाशानां मांसमयता इति ।

इति प्राप्ते उच्यते, मांसं तु सवनीयानां स्यात्, तरसा
सवनीया भवन्ति इति तरससवनीयसम्बन्धो विधीयते,
तरसा पुरोडाशा भवन्ति इत्यत्र त्वनूद्यते । युक्त एतत् ? ।
सर्वपुरोडाशेषु सवनीयशब्दोऽनुवादो न घटते, पुरोडाश
शब्दस्तु सवनीयेष्वत्र कल्पते । तस्मात् पुरोडाशशब्दोऽनुवाद
इति । तस्मात् सवनीयानाम् धानादीनाम् स्थाने मांस
चोदनाविशेषात् इति ।

भक्तिरसन्निधावन्याय्येति चेत् ॥ ४३ ॥ (आ०)

इति चेत् पश्यसि, सवनीयेषु पुरोडाशशब्दोऽनुवादी भविष्यति इति, धानादिषु पुरोडाशशब्दो न वर्तते, भक्तिश्च अन्याया मुख्ये सम्भवति ।

स्यात् प्रकृतिलिङ्गत्वात् वैराजवत् ॥४४॥ (आ० नि०

प्रकृतौ ज्योतिष्टोमे धानादिषु अयं पुरोडाशशब्दो भाक्तः, सन्निहिते प्रयुक्तः, इहापि भाक्त एव प्रयोच्यते, अत्रापि हि सवनीयशब्देन ते सन्निहिताः । प्रकृतौ लिङ्ग-समवायाच्छब्दप्रवृत्तिर्विकृतावपि तथैव, यथा, कुत्रिणो गच्छन्ति, ध्वजिनो गच्छन्ति इति । यथा उक्थ्यो वैरूप-सामा एकविंशः षोडशी वैराजसामा इति प्रकृतिलिङ्गेन सामशब्देन वैरूपपृष्ठो वैराजपृष्ठः इति गम्यते, एवम् इहापि सवनीयानाम् भांसमयता इति । (३ । ८ । २२ अ०) ।

इति श्रीशबरस्वामिविरचिते मीमांसाभाष्ये तृतीयस्या-
ध्यायस्याष्टमश्चरणः । समाप्तश्च तृतीयोऽध्यायः ।

चतुर्थे अध्याये प्रथमः पादः ।

अथ प्रतिज्ञाधिकरणम् ।

अथातः कृत्वर्थपुरुषार्थयोर्जिज्ञासा ॥ १ ॥

तृतीयेऽध्याये श्रुतिलिङ्गवाक्यप्रकरणस्थानसमाख्यानैः शेषविनियोगशृङ्गसुक्तम् । इह इदानीं कृत्वर्थपुरुषार्थौ

जिज्ञास्येते, क कत्वर्थः ? क पुरुषार्थ इति, यापि प्रयो-
जकप्रयोजकफलविध्यर्थवादाङ्गप्रधानविस्ता, सापि कत्व-
र्थपुरुषार्थजिज्ञासैव । कथम् ? । अत्र कत्वर्थः, प्रधानं
पुरुषार्थः । फलविधि पुरुषार्थं अर्थवाद् कत्वर्थः । प्र-
योजक कश्चित् पुरुषार्थोऽप्रयोजक कत्वर्थः । तस्मात्
कत्वर्थपुरुषार्थयोर्जिज्ञासा इति सूचितम् । तत्र अद्यात्
शब्दो प्रथमे एवाध्याये प्रथमसूत्रे वर्णितो । अथेति प्रकृतं
शेषविधियोगलक्षणमवेक्षते । अत इति कत्वर्थपुरुषार्थ-
जिज्ञासाविशेषं प्रकुरुते । कतवे य स कत्वर्थः, पुरुषाय
य स पुरुषार्थः । जिज्ञासाशब्दोऽपि तत्र एव समधिगतः,
प्राप्तुमिच्छा जिज्ञासा इति । तदेतत् प्रतिज्ञासूत्रम्, कत्वर्थ-
पुरुषार्थयोर्जिज्ञासा इति । (४ । १ । १ २०) ।



अथ कत्वपुरुषार्थनस्यविध्यर्थम् अथवाकत्वमिति ।

यस्मिन् प्रीति पुरुषस्य तस्य लिप्साऽर्थलक्षणा-
ऽविभक्तत्वात् ॥ २ ॥

अथ किञ्चक्षण कत्वर्थः, किञ्चक्षण पुरुषाय ? इति
लक्षणं वाच्यं, तथा हि लक्ष्योचसो प्रतिपत्तिः, पृष्ठादोटेन
उपदेशे गरीयसो । तदुच्यते, यस्मिन् प्रीति पुरुषस्य, (यस्मिन्
कते पदार्थे पुरुषस्य प्रीतिरिति) स पुरुषार्थः पदार्थः ।
कुत ? । तस्य लिप्सा अर्थेन च भवति, न शास्त्रेण,
वाक्येन हि शास्त्रात् अवगम्यते, न अन्यथा । अविभक्तो
हि पुरुषार्थः प्रीत्या, यो यः प्रीतिसाधनः स पुरुषार्थः ।

पुरुषार्थे लक्षिते तद्विपरीतः क्रत्वर्थः इति क्रत्वर्थस्य लक्षणं सिद्धम् । (१ वर्णकम्) ।

एवं वा सूत्रं वर्ण्यते, दर्शपूर्णमासयीराज्जायते, अनति-
दृश्यं स्तृणाति अनतिदृश्यमेवेनं प्रजया पशुभिः करोति
इति, तथा, आहार्यपुरीषां पशुकामस्य वेदिं कुर्यात्, वत्स-
जानुम् पशुकामस्य वेदं कुर्यात्, गोदोहनेन पशुकामस्य
प्रणयेत् इत्येवमादीनि । तत्र सशयः, किम् एवञ्जाती-
यकाः क्रत्वर्थाः उत पुरुषार्थाः ? इति । किं प्राप्तम् ?
क्रत्वर्थाः इति । कुतः ? । प्रत्यक्ष उपकारस्तेभ्यो दृश्यते
क्रतोः, पुरीषहरणं वेदिस्तरणं च, तदुक्तं, (३ । १ । ३
सू०) द्रव्यगुणसंस्कारेषु वादरिः इति । तस्मात् क्रत्वर्थाः
इत्येवं प्राप्तम् ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, यस्मिन् प्रीतिः पुरुषस्य स पुरुषार्थ एव
इति, प्रीतिस्तेभ्यो निर्वर्त्तते, तस्मात् एते पुरुषार्थाः इति ।
ननु प्रत्यक्षः उपकारः क्रतोर्दृश्यते इत्युक्तम् । उच्यते, सत्यं
दृश्यते, न तु क्रतोरुपकाराय एभ्यः सङ्गीर्त्तितेभ्यः, फलेभ्य
एते श्रूयन्ते, न च, य उपकरोति स शेषः । यस्तु यदर्थः
श्रूयते स तस्य शेषः, इत्युक्तं (३ । १ । २ । सू०), शेषः
परार्थत्वात् इति । (२ य वर्णकम्) ।

एवं वा, द्रव्यार्जनम् उदाहरणम्, इह द्रव्यार्जनं तैस्तै
नियमैः श्रूयते, ब्राह्मणस्य पतिग्रहादिना राजन्यस्य जया-
दिना, वैश्यस्य कृष्यादिना । तत्र सन्देहः, किं क्रत्वर्थो द्रव्य-
परिग्रहः उत पुरुषार्थः ? इति । किं प्राप्तम् ? क्रत्वर्थो
नियमात्, यद्येव पुरुषार्थः स्यात्, नियमोऽनर्थको भवेत्,

भ्रत्वक्षेण एतात् प्रवगम्यते, नियमादनियमाच्चार्जितं द्रव्यं
 पुरुषं प्रीणयति इति, तस्मात् फलत्वं, कामश्रुतिभिरास्य
 सहैकवाक्यता दृष्टा, इतरथा, अनुमेयेन फलवाक्येन सः
 कवाक्यतां यायात् । स्निग्ध चापि भवति, अग्नौ चामवते
 पुरोडाशमष्टाकपान्नं निर्वपेत्, यस्याहिताग्ने सतोऽग्नि
 र्गृह्णान् दहेत्, यस्य हिरण्यं नग्ने दाग्नेयादीनि निर्वपेत्
 इत्येवमादि, तद्वि द्रव्योपघाते चोद्यते, यदि द्रव्यपरिग्रह
 कर्मार्थं, तत एतदपि सति मन्त्रेण कर्मार्थम् इत्युच्यते,
 इतरथा असति मन्त्रेण कर्मार्थम् इत्यनुमीयते, फलं च
 अस्य कस्मिन् । तस्मात् यजतिश्रुतिगृहीतं द्रव्यार्जनं
 चेन विना यागो न निर्वर्त्तते, स यागस्य श्रुत्या परिगृहीत
 इति गम्यते । तस्मात् फलत्वं इति ।

एवंप्राप्ते ब्रूम, पुरुषार्थं इति । एतस्मिन् कृते पदार्थं
 प्रीतिं पुरुषस्य भवति, तस्मात् अस्य क्षिपसा अर्थस्तक्षणा
 शरीरधारणार्था, यस्य शरीरं धियते, व्यक्तं तस्यास्ति द्रव्यं
 शरीरिणश्च यागं श्रूयते, तस्मात् विद्यमानद्रव्यस्य विनि
 योग उच्यते । न द्रव्यार्जनं श्रुतिगृहीतं, विनापि हि
 द्रव्यार्जनवचनत्वेन शब्दस्य यागो निर्वर्त्तत एव, तस्मात्
 पुरुषार्थो द्रव्यपरिग्रहः ।

अपि च यदि शास्त्रात् कर्मार्थं द्रव्यार्जनं, तत्रान्यत्र
 विनियुज्येत तद्यार्जितम्, तत्र सर्वतन्त्रपरिस्तोप स्यात् ।
 अपि च, उपक्रान्तानि सर्वकर्मणि द्रव्यार्जनेन भवेयुः, तत्र
 एतन्नोपपद्यते, अपि वा एष सुवर्गास्तोकाच्छिद्यते, यो दर्श
 पूर्णमासयाजी सन्नमावास्यां वा पौर्णमासीं वा अतिपात

यत् इति । एवञ्च सति, प्रयोगकालाद्वह्निर्गतदङ्गं सदनुप-
कारकं स्यात् । न च आधानवत् भवितुमर्हति, तत्र हि
वचनं, वसन्तेऽग्निमादधीत इति न चैतत् अङ्गम् ।

अथ यदुक्तं, नियमवचनम् अनर्थकं, पुरुषार्थे द्रव्यपरि-
ग्रहे सति इति । उच्यते, नैतावता पुरुषार्थता व्यावर्तते
प्रत्यक्षा हि सा त्वया च परोक्षं युक्तिबुद्ध्या व्यपदिश्यते, न
च, परोक्षं प्रत्यक्षस्य बाधकं भवति, तस्मात् नियमवचनात्
काममपरमदृष्टं कल्प्यते, न तु दृष्टहानम् । तस्मात्
यत् पुरुषस्य प्रयोजनं प्रीतिः, तदर्थं धनस्य अर्जनम्,
इत्येवं च सति, ब्रीहिणा यागः कर्त्तव्यः, प्रीत्यर्थमर्जितेन
वा क्तव्यर्थमर्जितेन वा न अत्र कश्चित् विशेषः । प्रीत्यर्थम्
उपार्जितोऽपि ब्रीहिः, ब्रीहिरेव, कर्त्तव्यम् उपार्जितो-
ऽपि ब्रीहिः, ब्रीहिरेव । तस्मात् न प्रयोगचोदनागृहीतं
द्रव्यार्जनम् ।

अथ यदुक्तम्, अनुमेयेनाप्रकृतेन वा शब्देन युष्मत्पक्षे तु
नियमस्य एकवाक्यता, अस्मत्पक्षे तु दृष्टेन प्रयोगवचनेन
इति । नैष दोषः, अस्मत्पक्षेऽपि दृष्टेन भुजिना, न
फलवचनेन । कथं तर्हि ? नियमाददृष्टं भवति इति
गम्यते । यथैव भवदोये पक्षे । आह अस्मत्पक्षे फलवत
एकवाक्यभावात् फलवत उपकरोति इति गम्यते ।
उच्यते, अस्मत्पक्षेऽपि फलवत एवैकवाक्यभावः, एतावांस्तु
विशेषः, तव श्रुत फलं, मम तु दृष्टम् इति ।

अथ यत् लिङ्गम् उक्तं, गृहदाहादिषु कर्म श्रूयते
इति । तत्र उच्यते, यद्यपि न क्तव्यं द्रव्यार्जनं तथापि

दाहे निमित्ते कृत्वा वा कर्माङ्गभावाय वा कामवत्या
दीना विधानम् उपपद्यत एव । तस्मात् पुरुषार्थे द्रव्या
जने, प्रीत्या हि तदविभक्तम् इति । (इयं धर्मकम्) ।
(४ । १ । २ अ०)

प्रजापतिवृत्तानां पुरुषार्थताधिकारणम् ।

तदुक्तं कर्माणि पुरुषार्थाय, शास्त्रस्वानति
शङ्कास्वान्न च द्रव्यं विकीर्ण्यते तेनार्थेनाभि-
सम्बन्धात् क्रियाया पुरुषश्रुति ॥ ३ ॥

इह प्रजापतिवृत्तानि उदाहरणम्, मोक्षन्तमादित्य
मीक्षेत नाशं यन्तम्, इत्यादीनि । तत्र सम्येह, किं
कृत्वर्थाणि प्रजापतिवृत्तानि उत पुरुषार्थानि ? इति ।
किं प्राप्तम् ? कृत्वर्थाणि इति । कुत ? । एवं हि फलं
न कल्पयितव्यं भविष्यति इति । ननु श्रूयते एवैतेषां
फलम्, एतावता नैवसाऽयुक्तो भवति इति । उच्यते,
नैतत् फलपरं वचनं वर्त्तमानापदेश एवैव शब्द इति,
तत्र यथादित्य ईक्षितस्य प्राप्त, तद्वय प्रतिषेध उच्यते
ऽस्त्यतश्च नियमो वा स्वात् कथित् कर्माङ्गभूत ।

एव प्राप्ते ब्रूम, तदुक्तं (पौत्युक्तेऽपि) कर्माणि
पुरुषार्थाय भवेयुः, एवञ्चातीयकानि । कर्तुं ईतानि
उपदिष्टान्ते न कर्मणः । अर्थप्राप्तेन कर्मा सम्यन्ती य,
स विधिस्थित, न कर्मसम्यन्तोऽविद्यमान एव । शास्त्र
च अनतिशयं पित्रमात्यवचनादपि प्रमाणतः, स्वयं हि

तेन प्रत्येति, इन्द्रियस्थानीयं हि तत्, न चैवमादिभिर्द्रव्यस्य कश्चित् दृष्ट उपकारः साध्यते । तस्मात् तेन पुरुषार्थेन अभिसंयोगात् क्रियायाम् एवञ्जातीयकायां पुरुषः श्रूयते ।

अपि च, पुरुषप्रयत्नः पदार्थविधिमात्रं लक्षयितुम् उच्चार्येत, स्वयम् अविवर्क्षितः स्यात् ।

अथ यदुक्तं, यत्रादित्यस्येक्षणं प्राप्तं, तत्रोद्यतोऽस्त्वयतश्च प्रतिषेधः इति, सत्त्वं प्रतिषेधो न्यायेः, तथा श्रुतिः अनुगृह्येत इतरथा नियमो लब्धेत इति, किन्तु इह नियमः शब्देन श्रूयते, तस्य व्रतम् इति, तेन नियम एष, नोद्यन् आदित्य ईक्षितव्यः इति । अपि च, एतावता हेनसा अयुक्तो भवति इति पुरुषसम्बद्धो दोषः कोर्व्यते, न कर्मसम्बद्धः । तस्मात् पुरुषार्थानि प्रजापतिव्रतानि इति । गोलक्षणान्यप्येवमेव कर्त्तरीकर्ण्यः कर्त्तव्याः इत्येवमादीनि ।

अविशेषात्, शास्त्रस्य यथाश्रुतिफलानि स्युः ॥

४ ॥ (आ०)

उच्यते, यद्येवम्, इमान्यपि पुरुषार्थानि स्युः, समिधो यजति, तनूनपात यजति, नानृत वदेत् इत्येवमादीनि । अत्रापि पुरुषप्रयत्नसङ्कीर्त्तनम्, अत्रापि न द्रव्यं चिकीर्ष्यते इति ।

॥

अपि वा कारणाग्रहणे तदर्थमर्थस्यानभिसम्बन्धात् ॥ ५ ॥ (नि०)

अपि वा नैतदस्ति, समिदादीन्यपि पुरुषार्थानि प्राप्नुवन्ति इति कारणाग्रहणे पुरुषार्थानि प्रजापतिव्रतानि भवेयुः, न तत्र श्रुत्यादिकां किञ्चित् कारणं गृह्यते येन कर्मणाम् अङ्गभूतानि इति गम्यते, तस्मात् तानि पुरुषार्थानि । अर्थस्य कर्मण न अभिसम्बन्ध प्रजापतिव्रतैः, इह तु समिदादीनां प्रकरणं नाम कारणं गृह्यते येन कर्मार्थानि इति विज्ञायन्ते । तस्मात् विषम उपन्यासः, पुरुषप्रयत्नस्यैव सति अनुवादः ।

तथा च लोक्तभूतेषु ॥ ६ ॥ (यु०)

लोकेऽपि, निष्पन्नकार्यादिषु प्रयोजनवत्सु यत् असंयुक्तं फलेन श्रूयते, तत् तद्वद् विज्ञायते इति मन्यमाना उपवासं जपं वा उपदिश्य एव कृतिनो मन्यन्ते न सुवर्ते, इदमस्य प्रयोजनवतोऽङ्गम् इति, तथा च अपरेऽपि मन्यमाना न दुरुक्ता मन्यन्ते । तस्मात् समिदादीनि कर्मार्थानि न प्रजापतिव्रतानि इति सिद्धम् । (४ । १ । ३५०)

यथायुक्तानामनुवादताधिकारणम् ।

द्रव्याणि स्वविशेषेणानर्थक्यात् प्रदीयेरन् ॥

७ ॥ (यू०)

स्तो द्रव्यपूष मासौ, तत्रास्त्रायते, फलस्य कपास्तानि च अग्निहोत्रहवशी च शूर्पं च छण्णाजिनं च शम्या चोत्सृज्य

च मुसलं च दृषत्तोपज्ञा चैतानि वै दृश्य यज्ञायुधानि इति।
तत्र संशयः किम् एतानि द्रव्याणि प्रदातव्यानि उत स्वेन
स्वेनार्थेन सम्बन्धनीयानि ? । तदेतत् सिद्धार्थम् इदं
चिन्तनीयम् किम् एष विधिः उत अनुवादः ? इति ।
विधौ सति प्रदानमनुवादे सति यथार्थसम्बन्धः । किं
प्राप्तम् ? विधिः इति, तथा हि प्रवृत्तौ विशेषः, इतरथा
वादमात्रम् अनर्थकम् । प्रदाने च एषां यज्ञायुधशब्दो-
ऽनुवृत्तीतः, यज्ञस्य आयुधानि, यज्ञस्य साधनानि इति
इतरथा उडननादीनामायुधानि भवेयुः श्रवणेन, लक्षणया
यज्ञस्य, संख्या च एवम् अवकल्पते, यागेनैकेन सम्बन्धात्
इतरथा नानार्थसम्बन्धात् दृशेति संख्या न अवकल्पते ।
तस्मात् प्रदीयेरन्, अविशेषेण विहितं प्रकरणेन प्रधानस्य
भवितुमर्हति ।

स्वेन त्वर्थेन सम्बन्धो द्रव्याणां पृथगर्थत्वात्,
तस्मात् यथाश्रुति स्युः ॥ ८ ॥ (सि०)

न चैतदस्ति विधिः, प्रदेयानि इति, अनुवादः, प्राप्त-
त्वात्, स्फोरनोदन्ति कपालेषु अपयत्यग्निहोत्रहवन्यां
निर्वपति शूर्पेण विविनक्ति, कृष्णाजिनमुलूखलस्य अध-
स्तादवस्तृणाति, शय्यायां दृषदमुपदधाति, प्रोचिता-
भ्यामुलूखलमुसलाभ्यामवहन्ति, प्रोचिताभ्यां दृषदुप-
लाभ्यां पिनष्टि इत्येवं स्वेन स्वेन वाक्येनोडननादिषु प्राप्नु-
वन्ति, प्राप्तानां वचनम् अनुवादः । प्रकरणमपि वाक्येन
वाच्यते, यज्ञायुधशब्दश्च अनुवादपक्षे न्यायः, न विधिपक्षे,

गोषो हि स चायुधमयः स्फुरादिषु, संख्यापि पाठाभि-
प्राया भविष्यति, विस्मट च एतत् उद्हननादिभि स्फुरा-
दीनि प्रयुक्तानि इति, भवति हि तत्र विधिः, स्फुरादी-
नस्ति इत्येवमादि, न तु यज्ञायुधानि कर्तव्यामीति ।
तस्मात् उद्हननादिषु वाप्येन प्रातानामनुवाद इति ।

चोद्यन्ते चार्थकर्मसु ॥ ९ ॥ (यु० १)

अर्थकर्मसु चोद्यन्ते पुरोडाशादीनि, तान्यपि विकल्पे-
रन्, तत्र पक्षे वाचो न समुच्चयः । पुरोडाशादीनां निर-
पेक्षाणां यत्निसम्यक्त्वात्, स्फुरादीनां च । एवं वा, चोद्यन्ते,
चार्थकर्मसु, चोद्यन्ते, परिधानीये कर्मणि, आहितान्नि-
मग्निभिर्दहन्ति यज्ञपात्रेय इति, यदि प्रदीयेरन्, तत्र न
भवेयुः, तस्मात् अपि न प्रदातव्यानि इति ।

सिद्धदर्शनाच्च ॥ १० ॥ (यु० २)

सिद्धदर्शनेन च, चतुर्दश पौर्णमास्यामाहुतयो ह्यस्ते,
अयोदशमावास्यायाम् इति । तस्मादध्यनुवाद इति ।
(४ । १ । ४ अ०)

पक्षे कर्मादिनिष्पादित्वम् । (पक्षे कर्मत्वात्) ।

तत्रैकत्वमयज्ञाङ्गमर्थस्य गुणभूतत्वात् ॥ ११ ॥ (पू०)

अस्ति षोडशोमे पशुः अग्नीषोमीयो, यो हीक्षितो,
यत् अग्नीषोमीयं पशुमासभते इति, तथा, अनङ्गादो यु-

नक्ति इति, तथा, अश्वमेधे, वसन्ताय कपिञ्जलाना-
लभते इति । तत्र सन्देहः, किं विवक्षितम्, एकत्वं द्वित्वं
बहुत्वं च, उत अविवक्षितम् ? इति । तत्र एकत्वमयज्ञा-
ङ्गभूतं न विवक्षितम्, इत्यर्थः, अर्थस्य गुणभूतत्वात्, न
आलम्भस्य गुणभूता संख्या नियोजनस्य वा । कस्य
तर्हिः ? । पशोः अनडुहोः कपिञ्जलानां च, विभक्तिर्हि
श्रुत्या प्रातिपदिकार्थगतं संख्यार्थं ब्रूते, वाक्येन सा
यज्ञाङ्गं ब्रूयात्, वाक्याच्च श्रुतिर्वलीयसी । तस्मात् न
यज्ञाङ्गं विवक्षितम् इति ।

आह, मा भूत् यज्ञाङ्गम्, पश्वादीनामङ्गम् विवक्षितं
तथापीति । उच्यते, न, पश्वादीनामङ्गेन उक्तेन अनुक्तेन
वा किञ्चित् प्रयोजनमस्ति, यज्ञाङ्गेन हि अविपन्नेन प्र-
योजनम्, विपन्नेऽपि हि पश्वाद्यङ्गेऽविगुण एव क्रतु-
र्भवति, यज्ञाच्च फलं न पश्वादेः । तस्मात् पश्वादेर्गुणेन
अज्ञातेन ज्ञातेन वा न किञ्चित् प्रयोजनमस्ति इति, न
तत् विवक्षितम्, यत् हि प्रयोजनवत् तत् विवक्षितम्
इत्युच्यते ।

एकश्रुतित्वाच्च ॥ १२ ॥ (यु०)

भवति च किञ्चित् वचनं, येन विज्ञायते, न तत् विव-
क्षितम् इति, यदि सोममपहरेयुरेकां गां दक्षिणां दद्यात्
इति, यदि हि विवक्षितं भवेत्, न एकामिति ब्रूयात्,
गामित्येकवचनस्य विवक्षितत्वात्, तथा, अवी द्वे धेनू द्वे
इत्यत्रापि द्वे इति वचनं ज्ञापकम्, अविवक्षितम् अवी

इति द्वित्वम् इति । चीन् सक्तमान् इत्यत्रापि त्रीनिति वचनं त्रिद्वगम्, सक्तमानिति बहुवचनम् अविवक्षितम् इति ।

प्रतीयते इति चेत् ॥ १३ ॥ (आ०)

एवं चेत् पशसि, अविवक्षिता संख्या इति, तत् न, प्रतीयते हि संख्या चाप्यातवचनस्य पदभूता, यथा पश मानय इत्युक्ते, एक एवामीयते, पशू इति, हो । पशून् इति बहुवचनं प्रामीयते, यस्य प्रतीयते न शब्दार्थः, तस्मात् यत्रस्याङ्गभूता संख्या इति शब्दात् गम्यते, न च शब्दात् गम्यमानम् ऋते कारणात्, अविवक्षितं भवति ।

नाशब्दं तत्त्वमागत्वात् पूर्ववत् ॥ १४ ॥ (आ० नि०)

नैतदेवं, सत्यं प्रतीयते, न तु अयं शब्दार्थः प्यामोहा देवा प्रतीति । कुत एतत् ? । वाक्यादि यथाङ्गम् इत्यत्र गम्यते, वाक्यं च श्रुत्या बाध्यते । तस्मात् अशब्दार्थोऽयं यस्ते एकत्वादीति । अशब्दार्थोऽपि हि प्रतीयते, यथा, पूर्वं धावति इति, स पूर्व इत्युच्यते, यस्य अपरोऽस्ति, तेन पूर्व इत्युक्ते, अपरो गम्यते, न तु, अपरो, धावति इति अत्र चात् प्रतीयते, एवम् इहापि पशुम् इत्येकत्वं गम्यते, न तु यस्ते, यथैव हि पूर्वम् इत्युक्तेऽपरो गम्यते एव केवलं, न तु स विधीयते कस्मिं पितृये । एवम् इहापि संख्या प्रतीयते एव केवलं, न तु कर्तव्यतया यस्ते विधीयते न पशौ ।

कथं न पशौ विधीयते ? इति चेत् । विधायकस्याभावात् । आप्यातवदेव विधायको भविष्यति इत्येतदपि

नोपपद्यते, द्रव्यदेवतासम्बन्धस्य स विधायकः सन् आलम्बते इति न संख्यासंख्येयसम्बन्धं विधातुमर्हति इति, भिद्येत हि तथा वाक्यम् । तस्मात् अविवक्षिता संख्या इति ।

शब्दवत्तूपलभ्यते तदागमे हि तत् दृश्यते तस्य ज्ञानं यथान्येषाम् ॥ १५ ॥ (सि०)

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति, नैतत् अस्ति, न यज्ञे संख्या शब्देन श्रूयते इति, आख्यातवाच्ये हि अर्थे उपलभ्यते, लोके पशुमानय इत्येकवचने सति एकत्वपशुविशिष्टमानयनं प्रतीयते, पशू आनयेति द्वित्वविशिष्टं गम्यते, तत्र हि एकत्वमपैति, द्वित्वमुपजायते । यस्य चागमे यत् उपजायते, स तस्य अर्थः इति गम्यते, तस्य ज्ञानं, यथान्येषां शब्दानाम्, अश्वमानयेति उक्ते अश्वानयनं प्रतीयते, गामानाय इति गवानयनं, तत्र अश्वोऽपैति गौश्वोपजायते, तेन ज्ञायते, अश्वशब्दस्य अश्वोऽर्थो गोशब्दस्य गौः इति ।

यदुक्तं, श्रुत्या वाक्यार्थो बाध्यते इति, उच्यते, न श्रुतिर्ब्रूते, वाक्यार्थो नास्ति इति, केवलं तु प्रातिपदिकार्थगतां संख्यामाह, तादृशी संख्या वाक्येन यज्ञे विधीयते, प्रातिपदिकार्थो हि आख्यातवाच्येन सम्बध्यते, विभक्त्यर्थोऽपि, तथाहि तद्विशेषणविशिष्ट आलम्भो गम्यते, तत्र एकार्थत्वात् एकवाक्यम् अवकल्पते । पशौ हि संख्यायां विधीयमानायामेक आख्यातशब्देन न शक्नुयात् आख्यातार्थं विधातुम्, संख्यासंख्येयसम्बन्धं च । तस्मात् यज्ञे विवक्षिता संख्या इति ।

तद्वच्च लिङ्गदर्शनम् ॥ १६ ॥ (यु० १)

किम् ? इति । यार्था याम्या अवसिता रौद्रा, नभो
 रुपा पार्जन्या, तेषाम् ऐन्द्राग्नौ दग्म इति, यदि चित्त्वं
 विवक्षितं तदा ऐन्द्राग्नौ दग्मो भवति । तथा छाया
 भोमा, धूमा भान्तरिद्या, वृद्धस्यो दिव्या गवस्ता वै
 द्युता, सिद्धाम्भारका इति प्रकृत्य षाड्, चर्चमासानां वा
 एतत् रूपं यत् पञ्चदग्म इति । तस्मात् अपि पाप्मानो,
 विवक्षिता संख्या इति । यत्तु चक्षुः, एकां गाम् इत्यपि
 वक्ष्यं दर्शयति इति । अत्र उच्यते, गोसंख्यासम्बन्ध विधा
 तुम्, एतत् उच्यते, इतरथा हि, गोदक्षिणासम्बन्धो वि
 दितो गम्येत । तस्मात् विवक्षितेऽपि वाच्यमेतत् । अथी
 दे धेनू दे भीन् सप्तमान् इति च अनुवादः । (४ । १ ।
 ५ प०) ।



प्राथमिकरथाणि निम्न विवक्षितानाधिकरणम् ।

तथा च लिङ्गम् ॥ १७ ॥ (यु० २)

एवं च कृत्वा समानश्रुतिकं लिङ्गमपि विवक्षितं
 भविष्यति, तत्र इदं दर्शने उपपद्यते, वसन्ते प्रातराम्नीयो
 कृष्णघौषामासभते, ग्रीष्मे माध्यन्दिने सिंहीमैन्त्री शरदि
 अपराह्णे श्वेतां वार्हस्पत्याम् इति । तत्र श्रूयते, गर्भिण्यो
 भवन्ति इति, गर्भं स्त्रोषां शुण, तेन स्त्रियो दर्शयति
 इति भविष्यति । तथा अग्नौ ऋषभो वृष्णिर्वसः पुरुष

इति ते प्राजापत्याः इति । तत्र श्रूयते, मुष्करा भवन्ति
सेन्द्रियत्वाय इति, मुष्करत्वं पुंसां गुणः, तेन पुं प्राप्ति
दर्शयति इति ।

अधिकरणान्तरं वा, तथा च लिङ्गम् इति, संख्याधि-
करणं लिङ्गाधिकरणेऽतिदृश्यते । लिङ्गम् अविवक्षितं,
श्रुत्या वाक्यस्य बाधितत्वात्, न च, विवक्षितमिव श्रूयते
इति, भवति लिङ्गं, स्त्री गौः सोमक्रयणी इति, स्त्रीवच-
नात् सोमक्रयणी इत्यविवक्षितमेव लिङ्गं प्रतीयते । ननु
कथं ऋगौमानय इति न ऋगः आनीयते ? । नैवम्, अ-
शब्दन्तु तत्, पूर्वा धावति इति यथा ।

लिङ्गं विवक्षितं वा वाक्यार्थस्य श्रुत्याऽप्रतिसिद्धत्वात्,
तथा च लिङ्गं गर्भिण्यो भवन्ति इति, तथा च मुष्करा
भवन्ति इति । यदुक्तं, स्त्री गौः सोमक्रयणी इति, तत्र
स्त्रीत्वविवक्षितं, तथा प्राजापतये पुरुषान् हस्तिन आलभते
इति पुरुषग्रहणम् अविवक्षितं, विस्मृतो हि न्याय उक्तो
लिङ्गविवक्षायाम् । तस्मात् विवक्षितं लिङ्गम् इति । (४ ।
१ । ६ अ०) ।

—

आश्रयिणामदृष्टार्थताधिकरणम् ।

आश्रयिष्वविशेषेण भावोऽर्थः प्रतीयेत ॥ १८ ॥

(जि०)

अत्राश्रयिणः पदार्था उदाहरणम् उत्तमः प्रयाजः

पशुपुरोडाग स्त्रिटक्तत् इत्येते यागा उदाहरणम् । एषु
सन्देह , किं यजिमात्रं संस्कारो देवताया , उत यजिना
अदृष्ट देवतायां क्रियते ? इति । किं प्राप्तम् ? आश्रयिषु
अविशिषेण भावोऽर्थे प्रतीयते इत्याश्रयिषु एवप्रातीयकेषु
अपूर्वस्य भावोऽर्थे प्रत्येतस्योऽविशिषात् अन्येतास्यातगन्दे ,
यजति ददाति जुहोति इति, उक्तमेतत् भूतं भव्यायोप
दिश्यते (२ । १ । ४ सू० भा०) इति ।

चोदनायान्वनारम्भो विभक्तत्वान्नष्टान्येन विधी-
यते ॥ १६ ॥ (आ०)

अस्यान्तु चोदनायाम् अनारम्भोऽपूर्वस्य, विभाक्तोऽय
मास्यातगन्दो, यो दृष्टार्थ , ततो न अपूर्व, य अक्षय
दृष्टार्थ , ततोऽपूर्वम् इति, दृष्टार्थयायम्, अग्निन् हि यागे
क्रियमाणे देवता स्मर्यते, स्त्रिटक्त्यपि द्रव्यं प्रतिपाद्यते, न
च अन्येन गन्देन अत्र अपूर्वं विधीयते । तस्मात् यजिमात्रं
संस्कारः इति ।

स्याद्वा द्रव्यचिकीर्षया भावोऽर्थे च गुणभूतताऽऽ-
श्रयादि गुणीभावः ॥ २० ॥ (सि०)

स्यात् वा अपूर्वमत , सत्यामपि देवताचिकीर्षया,
तस्मिन् देवतासंस्कारार्थे गुणभूतता यागस्य, द्रव्यप्रतिपा
दनेन च, मन्त्रेण तत्र देवता स्मर्यते, तस्मिन् मन्त्रेण दृष्टे-
ऽर्थे क्रियमाणे त्यागोऽपरोऽदृष्टार्थं न्यूनते, तस्य न किञ्चित्

दृष्टमस्ति, देवताश्रयात्तु देवतागतं तत् अपूर्वम् इति
गम्यते । (४ । १ । ७ अ०) ।

प्रतिष्ठाधिकरणम् ।

अर्थे समवैषम्यतो द्रव्यकर्मणाम् ॥ २१ ॥

अतिक्रान्तः तृतीयविषयः, अतः प्रभृति द्रव्याणां
कर्मणां च अर्थे (प्रयोजने) समवैषम्यं वक्ष्यते, क्वचित् साम्यं,
क्वचित् वैषम्यम्, आमिच्चावाजिनयोर्वैषम्यं, क्रयपांशूनां
वैषम्यं, दण्डस्य मैत्रावरुणधारणे यजमानधारणे च सा-
म्यम्, एवं तत्र तत्र द्रष्टव्यं, साम्यं वैषम्यं च इति । (४ ।
१ । ८ अ०) ।

तद्धे पयसि दध्यानयनस्यामिच्चाप्रयुक्तताधिकरणम् (वाजिन्याय')

एकनिष्पत्तेः सर्वं समं स्यात् ॥ २२ ॥ (पू०)

चातुर्मास्येषु वैश्वदेवे श्रूयते, तप्ते पयसि दध्यानयति, सा
वैश्वदेव्यामिच्चा वाचिभ्यो वाजिनम् इति । तत्र सन्देहः,
किं तप्ते पयसि दध्यानयनम् आमिच्चा प्रयोजयति, न
वाजिनम्, उत उभयम् ? इति । किं प्राप्तम् ? उभयम्
इति । कुतः ? यस्मिन् कृते, यत् निष्पद्यते प्रयोजन-
वत्, तत् तस्य प्रयोजकम् इति गम्यते, दध्यानयने च कृते
उभयं निष्पद्यते ; आमिच्चापि, तत एव वाजिनम् अपि,

तत्र अन्यतराद्यं क्षितयेत, यदि विनिगमनायां हेतुर्भवेत्,
अगम्यमाने विशेषे उभयार्थमानयनम् इति गम्यते ।
तस्मात् एका असौ उभयभ्यामपि प्रयोजिता निष्पत्ति
इति ।

संसर्गरसनिष्पत्तेरामिच्छा वा प्रधान स्यात् ॥२३॥

(सि०)

नैतदस्ति, उभयं प्रयोजकम् इति, आमिच्छा प्रयोजको ।
कुत ? । न अत्र यदधिपयोभ्यां निर्धर्त्यत, तद्वि,
यदि तद्वि स्यात् उभयं ताभ्यामेव निष्पद्यते इति गम्येत
विशेषः ।--किं तर्हि हवि ? इति । पयो दधिसंस्पृष्टः ।
कुत एतत् ? । सा वैश्वदेयी इत्युच्यते, न ततो यत्
निष्पद्यते इति ।

ननु स्त्रीश्लिष्टनिर्देशात्, आमिच्छा हवि, सा च रातो
निष्पद्यते, वालिनश्च हवि, रादपि निष्पद्यते इति । न,
इत्युच्यते, तदेव हि पयः तप्तं दधिसंयुक्तम्, आमिच्छा
भवति । तस्मात् स्त्रीश्लिष्टम् अर्होपः । आह, यदि
पयो दधिसंस्पृष्टः हवि, किं तर्हि उच्यते, आमिच्छा
प्रयोजिका ? इति । उच्यते, आमिच्छायां दधिपयसो
विद्येते, न वालिने । कथम् अवगम्यते ? । संसर्गरस
निष्पत्ते, तत्र हि दधिपयसो संस्पृष्टयो रस उपलभ्यते,
तेन तत्र दधिपयसो इत्यनुमानं भवति, वालिने सिद्ध
कटुको रसः ।

आह, तस्मै पयसि दधनि आनीयमाने उभयं भवति,

दध्ना च पयः संसृज्यते वाजिनाच्च विविच्यते, तत्र संसर्ग-
श्विकीर्षितो न विवेकः इति, कुतः एतत् ? । उच्यते,
शाब्दः संसर्गो दध्ना, अशाब्दो वाजिनेन विवेकः पयसः
इति, सर्वनाम च पूर्वोक्तेन शब्देन एकवाक्यतां याति,
इतरस्मिन् पक्षे पयसि दध्यानयनं वाजिनविवेकलक्षणार्थं
स्यात् श्रुतिलक्षणाविषये च श्रुतिर्न्याया । तस्मात् आमि-
क्षार्थं दध्यानयनम्, आमिक्षाशब्दश्च अत्र अनुवादः, आमि-
क्षैव सा भवति, यत्र तस्मै पयसि दध्यानीयते । तस्मात्
आमिक्षा प्रयोक्त्री, वाजिनम् अप्रयोजकम् इति ।

मुख्यशब्दाभिसंस्तवाच्च ॥ २४ ॥ (हे०)

न च, उभय प्रयोजकं न्याय्यं, न अत्र वचनमस्ति,
एतत् प्रयोजकम् इदं न इति, असति प्रयोजकेऽनर्थकं भवति
इति प्रयोजकं कल्प्यते । तत्र एकस्मिन् अपि प्रयोजके
सिद्धेऽर्थवति उपदेशे न अन्यदपि प्रयोजकं भवितुमर्हति, न
च, न गम्यते विधेयः । कथं गम्यते ? । मुख्यशब्दाभि-
संस्तवात्, मुख्यशब्दः संस्तोतुम् न्याय्यः इति, प्राथम्यात्
तस्य तावत् प्रयोजकत्वज्ञानं, तस्मिन् सति प्रयोजके,
परिचितत्वात् आनर्थक्यस्य, न द्वितीयमपि प्रयोजकं प्रथमा
च आमिक्षा, द्वितीय वाजिनम्, तस्मात् आमिक्षा
प्रयोक्त्री ।

अपि च मुख्यशब्देन च, आमिक्षा स्तूयते, मिथुनं वै
दधि च गृतं च अथ यत् सृष्टं मण्डमिव मस्तिव परि च
दृष्टे गर्भ एव सः ? इति, गर्भस्तुता आमिक्षा, मिथुनस्य

च गभ' प्रयोजको, न गर्भोदकम् । तस्मादपि भामिद्या
प्रयोजिका इति मन्यामहे । किं भवति प्रयोजनम् ? ।
यदि उभय प्रयोजक, वाजिने नष्टे, पुनस्तप्ते पयसि दधि
भानेतव्यम्, अथ वाजिनम् अप्रयोजकं नष्टे वाजिने सोपो
दधानयत्स्य । (४ । १ । ८ अ०)

नयनस्य पदकर्माप्रयुक्तताधिकरणम् ।

पदकर्माप्रयोजक नयनस्य परार्थत्वात् ॥ २५ ॥

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, अरुणया पिङ्गाग्नौ कृत्वायम्या सोमं
क्रीणाति इति । तत्र इदमपर श्रूयते, यट्पदान्यमुनि
ष्क्रामति, इति, तथा, सप्तमं पदं गृह्णाति इति । इदम
परं, यर्हि हविर्हाने प्राची प्रवर्त्तयेयु तर्हि तेनाक्षमञ्जरात्
इति । तत्र सन्देहः, किं सोमक्रयस्थानयनं पदपास्त्रयम्
उत क्रयप्रयुक्तम् ? इति । किं प्राप्तम् ? नयनात् उभयं
निष्पद्यते, क्रय पदं च, तस्मात् उभयं प्रयोजकम् । न हि
गम्यते विशीप इति, तत् उक्तम्, एकनिष्पत्ते सर्वं सम्
प्रात् । (४ । १ । २२ सू०) इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, पदकर्मा अप्रयोजकम् इति । कुत ? ।
तस्मात् नयनं क्रयार्थं, न हि, नयनमन्तरेण विशिष्टे देये
क्रय उपपद्यते । तस्मात् क्रयेण तावत् नयनं प्रयुक्तम् इति
गम्यते, क्रयप्रयुक्तं चेत् न पदप्रयुक्तम् अपि भवितुमर्हति ।

अपि च, एकहायन्याः पदपांसवो ग्रहीतव्याः इति नास्ति शब्दः । ननु प्रकृतैकहायनी पदपांसुग्रहणवाक्येन सम्भ्रंक्ष्यते । न इति ब्रूमः, एकहायन्या क्रीणाति इति विशिष्टेन वाक्येन क्रये उपदिष्टा एकहायनी प्रकृतत्वात् पदपांसुवाक्येन सम्बध्यते, प्रकरणाच्च 'वाक्यं' बलीयः । अथ इदानीम्, एकहायनी क्रयणार्थं सङ्कीर्त्तिता सती सन्निहितत्वात् प्रसङ्गम् उपजीवता पदपांसुवाक्येन सम्बध्यते, याऽसौ परार्थाः एतस्याः पदं ग्राह्यम् इति । तस्मात् क्रयप्रयुक्ता नयनम्, अप्रयोजक पदम् इति ।

किं पुनः, चिन्तायाः प्रयोजनं ? । यदि उभयम् एकहायनीनयनस्य प्रयोजकं, यदा एकहायन्याः सप्तमं पदं ग्रावणि निधीयते, तदा पुनः एकहायनी नीयेत सप्तमाय पदाय, यदा पदं न प्रयोजकं, तदा न एकहायनी पुनः षट्पदान्यनुनिष्क्रामयितव्या इति । (४ । १ । ६ अ०)

— —

कपालानां तुषीपवापाप्रयुक्तताधिकारणम् ।

त्रय्याभिधानकर्म च भविष्यता सयोगस्य तन्निमित्तत्वात्तदर्थी हि विधीयते ॥ २६ ॥

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, कपालेषु पुरोडाशं अपयति इति, तथा, पुरोडाशकपालेन तुषानुपवपति इति । तत्र सन्देहः, किम् उभयं कपालानि प्रयोजयति पुरोडाशं अपय

तुपोपवापय, उत यपणं प्रयोजक, न तुपोपवाप ? इति ।
किं प्राप्तम् ? विनिगमनायां हेतो अभावात् उभयम् ।

इति प्राप्ते उच्यते, अर्थाभिधान प्रयोजनसम्यङ्मभिधान
यस्य, यथा पुरोडागकपास्तम् इति, पुरोडागार्थं कपास्तं
पुरोडागकपास्तम् । कथम् एतदपगम्यते ? । पुरोडाग
तावत् तस्मिन् काले नास्ति, येन वक्तमानं सम्यन्धं कपा
स्तेन प्यात् तेनैव हेतुना न भूत, स एव कपास्तस्य पुरो
डागेन भविष्यता सम्यन्ध, भविष्यता सम्यन्धस्य तन्निमि
त्तस्य भवति । तस्मात् पुरोडागेन प्रयुक्तं यत् कपास्तं, तेन
तुपा उपवसत्या इति । एवं च सति चरो पुरोडागाभावे
यदा तुपानुपवसत् कपास्तम् उपादीयते, न तत् पुरोडाग
कपास्तं स्यात् न चेत् न तेन तुपा उपवसत्या भवन्ति ।
तस्मात् न तुपोपवाप कपास्तानाम् प्रयोजक,, प्रयोजकं तु
यपणम् इति । (४ । १ । १० अ०)

—

मङ्गलोद्दिष्टधीः पमावप्रबोद्धापिहरणम् ।

पशावनालम्भास्त्रोद्दिष्टगच्छतो रकर्मत्वम् ॥ २० ॥

अस्ति ण्योतिष्टोमे पशु अग्नीषोमीय, तत्र श्रूयते,
क्षन्त्यस्य अग्नेऽवद्यत्त्यथ जिह्वाया इत्येवमादि, तथा, सो
द्दिष्टं निरस्यति, गच्छत्यप्रविध्यति, स्रविमतो यर्द्धिरंलता
पाप्यति इति । तत्र सन्देह, किं क्षन्त्यादिभिरवदानै
इत्या पयो प्रयोद्धी, उत गच्छत्यप्रव्याधो सोद्दिष्टनिरसनं

च तदपि प्रयोजकम् ? इति । किं प्राप्तम् ? एकनिष्पत्तेः सर्वं समं स्यात् । (४ । १ । २२ सू०) उभयं प्रयोजकम् इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, पशौ शक्नोतिहितयोः अप्रयोजकत्वं, न हि, तदर्थः पशुरालम्भः, शक्नोत्त्वं प्रविध्यति लोहितमपास्यति इति उच्यते, न पशोः अन्यस्य वा इति, पशुरग्नीषोमीयो वाक्येन, यो दीक्षितो यदग्नीषोमीय पशुमालभते इति, शक्नोतिहिते पशोः प्रकरणेन भवेतां, प्रकरणं च वाक्येन बाध्यते । ननु एते शक्नोतिहिते प्रतिपाद्येते, तेन यागार्थस्य पशोः न अन्यस्य इति निश्चयः । एवं चेत्, अप्रयोजके शक्नोतिहिते इति । किं भवति प्रयोजनं ? । साम्ये सति शक्नोतिहिताभावेऽन्यः पशुरालम्भनीयः, शक्नोतिहितयोरप्रयोजकत्वे लोपः । (४ । १ । ११ अ०)



पुरोडाशस्य स्विष्टकृत्प्रयुक्तताधिकरणम् ।

एकदेशद्रव्यश्चोत्पत्तौ विद्यमानसंयोगात् ॥ २८ ॥
(सि०)

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, उत्तरार्द्धात् स्विष्टकृते समव्यति इति । तत्र सन्देहः, किं पुरोडाशस्य आग्नेययागः प्रयोजकः, स्विष्टकृत् अप्रयोजकः उत उभयम् ? इति । किं प्राप्तम् ? एकनिष्पत्तेः सर्वं समं स्यात् इति । एवं प्राप्ते ब्रूमः, एकदेशद्रव्यश्च एवञ्चातीयकोऽप्रयोजको भवेत् ।

कुत ? । विद्यमानसयोगात्, न, एकदेगकर्म अवयविनं प्रयुक्ते, विद्यमानस्य अवयविन एकदेग उपादातव्य इति, तत्र अर्थो भवति, न अवयविनम् उपाददीत इति, यद्येष्टुवृण्डम् अग्नौ प्रयच्छ, मोदकप्रकृतम् अग्नौ प्रयच्छेति, न इष्टुम् उपाददीत इति गम्यते, सत इष्टो वृण्डम् उपाददीत, सतो मोदकाच्छकृतम् उपाददीत इति । तस्मात् अन्वार्थं द्रव्य तस्य उत्तरार्धात् अवदेयम्, अस्ति चान्वर्थं पुरोडाश । तस्मात् स्निष्टकृत् अप्रयोजक इति ।

निर्देशात्तस्यान्यदर्थदिति चेत् ॥ २६ ॥ (आ०)

इति चेत् पश्यामि, अप्रयोजकं पुरोडाशस्य स्निष्टकृत् इति, नैतदेवम्, अग्निं प्रति निर्देशात् तस्य पुरोडाशस्य स्निष्टकर्तृत्वं अग्नौ पुरोडाश उत्पादयितव्यं, यस्य उत्तरार्धात् स्निष्टकृदिष्यते, तस्य अग्नये महत्स्मितस्य नेष्टे यजमान, कथम् असौ तदन्यस्यै देवतायै दद्यात् । कथम् अग्निं प्रतिनिर्देशः ? इति । इदं श्रूयते अक्षिरसो वा इत उत्तमा सुवर्गे शोकमार्यस्ते यज्ञशास्त्रभ्यांस्ते पुरोडाशं कूर्मं भूत्वा सर्पं तमपश्यन् तममुषन् इन्द्राय प्रियम् वृहस्पतये प्रियम् आदित्याय प्रियम् स नाभियत तममुषन् अग्नये प्रियस्वेति सोऽभियत यदाग्नेयोऽष्टाकपासोऽमावास्यायां पौर्णमास्यां चाच्युतो भवति इति । तस्मात् तेन स्निष्टकृतो न सम्बन्धः, एव चेत् तस्मात् अग्नौ द्रव्यम् अर्घ्यात् उत्पादयितव्यं, न हि अनुत्पन्नव्यं द्रव्यस्य उत्तरार्धो भवति इति ।

न शेषसन्निधानात् ॥ ३० ॥ (आ० नि०)

नेतदेवं सन्निहितो हि शेषः, यस्मिन् अनुत्पाद्यमाने-
ऽर्थो न सिध्यति, सोऽर्थादुत्पाद्यते। सन्निहिते च शेषे
सति सिध्यति उत्तरार्धात् ग्रहणम्। तस्मात् न अर्थात्
द्रव्यम् उत्पादयितव्यं, यदेव अन्यार्थं द्रव्यं सन्निहितं,
तस्य एव उत्तरार्धाद्गृहीतव्यम्, उत्तरार्धमात्रं हि स्विष्टकृते
श्रूयते न अमुष्य द्रव्यस्य इति, न च एतावता व्यवहारो
भवति, सर्वो हि कस्यचित् उत्तरार्धः, स एष सन्निहितम-
पेक्षते, सन्निहितं च परार्थः। तस्मात् परार्थात् द्रव्यात्
स्विष्टकृदिज्या। अतश्चाप्रयोजिका इति। यदुक्तम्, अनीशा
अनेन न शक्यं दातुम् इति, तदुच्यते, वाचनिक एष शेष-
पतिपादनार्थं उत्सर्गः, स शक्यः कर्तुम्, दानं हि उत्सर्ग-
पूर्वकः परस्य स्वत्वसम्बन्धः, स न शक्योऽनीशा अनेन।

कर्मकार्यात् ॥ ३१ ॥ (यु० १)

कर्मानिमित्तश्च स्विष्टकृतो भागः इति श्रूयते।
कथं?। देवा वै स्विष्टकृतम् अभ्रुवन् हव्यं नो
वहेति सोऽब्रवीद्वरं हव्ये भागोमेऽस्त्विति हवीष्व इति
अभ्रुवन् सोऽब्रवीत् उत्तरार्धादेव मह्यं सक्तत्सक्तदवद्यात् इति
कर्मं कुर्वतो भागोऽयम् उत्तरार्धादिति स्तुतिर्भवति, यद्या-
ग्न्यस्योत्तरार्धादित्युच्यते, ततोऽस्ति कर्मार्थेन भागेन
सादृश्यमिदं, तदाग्न्यं हव्यं यत् किल वहसीति, तत्र
सति सादृश्ये स्तुतिरुपपद्यते, प्रयोजकत्वे चासति सादृश्ये

स्तु तन्नामप्यस्य न स्यात् । तस्मात् प्रयोजक पुनरु-
क्तस्य स्विट्कृताग इति ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ ३० ॥ (पृ० २)

निङ्गमपि भवति तत् यत् सर्वेभ्यो हविभ्यः सम-
पद्यति तस्मात् इदमुद्देशे विङ्गत्पमस्य समपधीयते
इति, यदि परार्थात् द्रव्यात् मसिहितादिग्न्यते, तदा
तत्प्रधानादिगोपात् सर्वेभ्योऽपधीयते इति उपपद्यते,
प्रयोजकत्वे त्वेकस्मान्निपाददीयते । तस्मात् अपि प्र-
योजक ।

तथेदमपरं लिङ्गं गोपात् इङ्गमउच्यति गोपात् स्विट्-
कृतं यजति इति । ननु अयं विधिः प्यात् । न इति
मूम, न अयं विधियिभक्तिर्धर्त्तमानापन्नेना हि अयम् इति
(४ । १ । १० च०)



अभिधारणे विप्रकर्षादनुवाकवत्प्रातर्भेदः स्यात् ।

अभिधारणे विप्रकर्षादनुवाकवत्प्रातर्भेदः स्यात् ॥

३३ ॥ (पृ०)

अस्ति वाजपेयो, वाजपेयेन आराज्यकामो यजेत इति
तत्र नृयते, सप्तदश प्राजापत्यान् पशूनास्रभते, सप्तदशो वै
प्रजापतिः प्रजापतेरासौ इति, प्राजापत्यानाम् ऋतु पशूनां
च रुमुजयो यज्यते, प्राजापत्येषु वाग्दानात् इति । अस्ति

तु प्रकृतौ, प्रयाजशेषेण हवींश्चभिधारयति इति । तत्र सन्देहः, किं प्राजापत्यानाम् वषा अभिधारयितुम् प्रयाज-शेषस्य धारणार्थं पात्रम् अपरम् उत्पादयितव्यं, ततः तेन प्राजापत्यानां वषा अभिधारयितव्याः, उत न शेषो धारयितव्यः, नैव ततः प्राजापत्यानां वषा अभिधारणीयाः इति किं प्राप्तम् ? अभिधारणे प्रयाजशेषधारणार्थं पात्रम् उत्पाद्येत, प्रातःसवने च प्रयाजशेषौ विप्रकृष्टकाले माध्यन्दिने सवने, ब्रह्मसामकाले प्राजापत्यानामालम्भः श्रूयते, तान् पर्यग्निकृतान् उत्सृजन्ति, ब्रह्मसाम्प्रालभते इति, व्यापृता च जुह्वर्भवति । तस्मात् पात्रान्तरम् उत्पादनीयम् इति, यथा अनुयाजेषु पृषदान्यधारणार्थं पात्रम् उत्पाद्यते, पृषदान्येनानुयाजान् यजति इति वचनात्, एवमत्रापि इति ।

न वाऽपात्रत्वादपात्रत्वत्वेकदेशत्वात् ॥३४॥(सि०)

न वा प्राजापत्यानां वषा अभिधार्यः । कुतः ? । शेषाभावात् । कथं शेषाभावः ? इति चेत् । अपात्रत्वात् । कथम् अपात्रता ? । एकदेशत्वात्, प्रयाजार्थस्य हि सृष्टी-तस्य आज्यस्य स एकदेशः शेषः । किम् अतः ? । यद्येवं, एकदेशव्यापारः श्रूयमाणो नावयविनमुपादेयत्वेन चोदयति ।

आह, उत्पत्तिं न चोदयेत्, धारणम् उत्पन्नस्य अर्थात् भविष्यति इति । उच्यते, एकदेशत्वात् अभिधारणद्रव्यमेव न प्रयुङ्क्ते इत्युच्यते, कृतार्थस्य द्रव्यस्य अयम् एकदेशः

प्रतिपाद्यते, न अभिधारणम् अर्घ्यकर्म । ननु इविषा, द्वितीया निर्देगात् प्राधान्यं स्यात् । न इति उच्यते अदृष्टो हि इविषाम् उपकार कन्येयस्य प्राज्यप्राधान्ये पुनर्जुष्टा रिक्तत्वं दृष्टं प्रयोजनम्, प्राज्यभागार्थेन प्राज्येन असमर्गा, जुष्टा रिक्तया प्रयोजनं, नाभिष्टुतेन इविषा । तस्मात् प्राजापत्यानाम् अभिधारिताभिर्धैवाभिः प्रयोजनमेव नास्ति, किमयं तेषां धार्यते इति ।

हेतुत्वाच्च सहप्रयोगस्य ॥ ३५ ॥ (हि० १)

हेतुत्वाच्च अभिधारणस्य, सङ्गान्नभते इति मुक्तिर्भवति, तीर्थे वै प्रातः सवनं यत् प्रातः सवने पशव आन्नभ्यक्षे, तीर्थे एषैतान्नभते, सयोनित्वायाद्यो यवानाम् अभिष्टुतत्वाच्च इति अर्घ्यान्तरिणं यवाभिधारणम् अनुष्ठानम् न दृष्टास्ति इति दर्शयति ।

अभावदर्शनाच्च ॥ ३६ ॥ (हि० २)

अभाव उच्यते अभिधारणस्य दर्शयति, सध्या वा एतर्हि वपा यर्हि अत्रभिष्टुता, यद्यपि वै यद्यसाम, यत् यद्यसाम्नासभते तेन असध्या, तेन अभिष्टुता इति, सध्यागन्धो रुते भाष्यते, सध्या वपा इति अनभिष्टुततां दर्शयति ।

सति सव्यवचनम् ॥ ३७ ॥ (पृ०)

प्राज्ञ नैतद्दर्शनं, सति एव हि अभिधारणे भवत्येतत् सव्यवचनम्, अस्ति हि वपाया अन्यदभिधारणम् उपस्तृ

णात्याज्यं हिरण्यशकलं, वपा हिरण्यशकलं ततोऽभिघार-
यति इति । तस्मिन् सति कथं सव्या भवेयुः ? ब्रुते च,
तस्मात् नैतत् शक्यम् अवगन्तुम् रूक्षास्ता वपा दृश्यन्ते
इति, तेन नूनम् अभिघारणं प्रयाजशेषेणास्ति इति, सत्य
स्मिन् अभिघारणे प्रत्यक्षे, रूक्षास्ताः इति दर्शनं व्यामोहः
इति ।

न तस्येति चेत् ॥ ३८ ॥ (उ०)

एवं चेत् दृश्यते, सत्यभिघारणे सव्याः इति वचनम्
अलिङ्गम् इति, न अलिङ्गं, तस्य एतद्वचनं यत् स्नेहनं
करोति । कतमत् तत् ? । यत् प्रथमं, प्रथमं हि स्नेहनं
करोति, न द्वितीयम् । स्निग्धस्य तत् भवति, न च स्निग्धस्य
स्नेहनं क्रियते, यथा भवति लोके वादो, यत् अस्माभिः
कान्तारात्निर्गतैर्देवदत्तस्य गृहे स्निग्धं भुक्तं, तेन वयम-
रूक्षाः कृताः इति, सत्स्वप्यन्येषु स्निग्धेषु एव भोजनेषु,
एवं तस्य अरूक्षकरणस्य अभिघारणस्य अभावात् रूक्षाः
इति वचनम् उपपद्यते, अस्मिंस्तु सति नोपपद्यते । तस्मात्
अपि प्रयाजशेषेणाभिघारणं प्राजापत्यानां नास्ति इति ।

स्यात्तस्य मुख्यत्वात् ॥ ३९ ॥ (आ० नि०)

(इदं पक्षोत्तरं सूत्रम्) । यदि प्रथमस्य अभावात् सव्याः
इति वचनं भवत्यनुपपन्नं, तर्हि अन्यस्य प्रथमस्य विद्य-
मानत्वात् । कतमत् तत् ? । यच्छ्रप्यमाणाया अपरसुहा-
सितायाः । अत्र उच्यते, स्यात् तस्य मुख्यत्वात्, यत् प्रया-

ज्येष्ठेषामभिचारणं तस्य एव प्रभावात् एतदुपपद्यते सत्यपि
 त्र्यप्यमाणाया अभिचारणे उदासितायाय यत् तावत् त्र्यप्य
 माणाया, तत् अग्नेरर्षी पि दृढन्ति दत् उदासिताया
 तत् अम्यवदया उपावयदाय नागयन्ति सा एषा रुचैय,
 इन्नु प्रयाजगेयेण गीताया क्रियते तत् स्नेहयति तेन
 सिन्धाया प्रदानफालमभिचारणं यत्, तत् न स्नेहयति,
 तत् इद स्नेहनस्य अभिचारणस्य प्रभावात् सम्यक्तावचनम्
 उपपद्यते इति उक्तं तस्मात् न प्रयाजगेपो धार्यते इति ।
 (४ । १ । १३ प०) ।



समानयनस्याश्वर्कप्रधानवृत्ताभिचारणम् ।

समानयनन्तु मुख्यं स्यात् लिङ्गदर्शनात् ॥४०॥

दर्शपूर्णमासयो यूयत, अगिहायेद्यो यर्हि प्रति स
 मानयति इति । तत्र सन्देह किं समानयनमाश्वस्य
 धर्माणां च प्रयोजकम्, उत अप्रयोजकम् ? इति । किं
 प्राप्तम् ? अप्रयोजकम् इति । कुत ? । प्रयाजानुयाजार्चस्य
 आश्वस्य अयम् एकदेय समानीयते इति पूर्वेण न्यायेन
 अप्रयोजकता प्राप्ता तदुच्यते, मुख्य समानयनं लिङ्गदर्श
 नात् । किं लिङ्गम् ? । चतुर्गृहीतान्याज्यानि भवन्ति, न
 हि अत्र अनुयाजान् यज्यन् भवति इति आतिथ्यायां
 यूयते, यदि प्रयाजाश्च समानयनं, तत तत्रैकं चतुर्गृहीतं
 समानीयते एकम् अप्यनुयाजानां भवति, ततश्च आति

थ्येडां ता सन्तिष्ठते इति अनुयाजाभावे उपभृति समान-
यनार्थम् एकं चतुर्गृहीतं ग्राह्यं, न तु अनुयाजार्थम् । तत्र
बहूनां चतुर्गृहीतानां दर्शनम् उपपद्यते, इतरथा हि
अनुयाजाभावे न एवोपभृति चतुर्गृहीत, तत्र चतुर्गृही-
तानि इति बहुवचनं नोपपद्यते, तस्मात् प्रयोजकं समान-
यनम् इति ।

ननु लिङ्गम् उपदिश्यते, का प्राप्तिः ? । उच्यते, दृष्टं
तत्र प्रयोजनं प्रयाजौ द्वौ दृष्टव्यौ, तत्र जुह्वाम् आज्येन
प्रयोजनं नोपभृति रिक्तायास्, उपभृतो रेन्नम् अदृष्टार्थं,
जुह्वां निधानं दृष्टार्थमेव, तेन प्रयाजहोमार्थम् आज्य-
समानयनमोपभृतमाज्यं प्रयोजयति, तत् अपि हि
प्रयाजार्थम् अनुयाजार्थञ्च इति वक्ष्यते ।

वचने हि हेत्वसामर्थ्ये ॥ ४१ ॥ (आ०नि०)

अथ कस्मात् न वचनमेतत्, चतुर्गृहीतान्याज्यानि
इति । उच्यते, वचने हि हेतुरसमर्थितः स्यात्, न हि
अत्रानुयाजात् यत्नन् भवति इति, यदा समानयनं न प्र-
याजार्थम् इति गम्यते, तदा वचनं, यदा वचनं, तदा न
अनुयाजाभावो हेतुः, असति हेतौ, न हि अत्र अनुया-
जान् यत्नन् भवति इति हेतुवन्निगदो नोपपद्येत । तस्मात्
प्रयाजार्थं समानयनं प्रयोजकम् औपभृतस्य आज्यस्य ।
किं भवति प्रयोजनम् ? । प्रयाजार्थं समानयने यावत् प्र-
याजार्थं, तावत् सर्वं समानेयम् अर्द्धम् औपभृतस्य, अप्र-
योजकत्वे न नियोगतोऽर्द्धं यावत् तावत् वा । (४ । १ ।
१४ अ०) ।

श्रीपद्मतन्त्रीहृदयी ह्रीं श्रीभक्तान्भवाध्यायितादिब्रह्मम् ।

तत्रोत्पत्तिरविभक्ता स्यात् ॥ ४२ ॥ (पू०)

दशपूर्णमासयोऽभ्युदये चतुर्जुष्टां गृह्णात्यष्टायपभृति
गृह्णाति इति । तत्र सन्देहः, किं जौहवमोपभृत च उभ
यमुभयार्थं प्रयाजेभ्यः प्रयाजेभ्यः, उत जौहवं प्रयाजेभ्यः,
श्रीपभृतम् अनुयाजेभ्यः । अथ वा श्रीपभृत प्रयाजेभ्योऽनु
याजेभ्यः । इति । किं प्राप्तम् । उभयमुभयार्थम् । कृतम् ।
यद्यदाव्येन क्रियते, तस्मै तस्मै भवितुमर्हत्यविशेषात् ।

तत्र जौहवमनुयाजप्रतिषेधार्थम् ॥ ४३ ॥ (सि०)

नैवम् उभयमुभयार्थम् इति जौहवं प्रयाजार्थम्,
श्रीपभृतम् उभयार्थम् । कथम् । यत् जुष्टां गृह्णाति,
अतस्तत् गृह्णाति, अतयो वै प्रयाजा इति जौहवद
चनम् अनुयाजप्रतिषेधार्थं प्रयाजान् सङ्कीर्तयति ।

आह अनु नास्त्यननुयाजप्रतिषेधार्थं वचनं, यदेतत्
प्रयाजेभ्यः तत् गृह्णाति इति प्रयाजेषु उपदेशकमेतत्
नास्ति अस्य अनुयाजप्रतिषेधे सामर्थ्यम् इति । उच्यते न
ग्राम प्रतिषेधकमेतत् इति । किं तु उत्पत्तिवाक्ये आ
ख्यानां नैव प्रयोजनाभिसम्बन्धः अनेन वचनेन प्रयाज
प्रयोजनता क्रियते जौहवस्य अनुयाजप्रयोजनताऽस्य वच
नाभावादेव न गम्यते इति अनुयाजप्रतिषेधार्थं वच
नम् इति उच्यते ।

औपभृतं तथेति चेत् ॥ ४४ ॥ (आ०)

इति चेत् दृश्यते, जौहवम् अनुयाजेभ्यः प्रतिषिध्यते, औपभृतम् उभयार्थम् इति, भवतु जौहवं प्रयाजार्थं, न तु औपभृतम् उभयार्थं, तदपि तथा स्यात्, यथा जौहवम् । कथम् ? । एतदपि अनुयाजार्थमेव श्रूयते, यत् उपभृति गृह्णाति अनुयाजेभ्यः तत् गृह्णाति कृन्दासि हि अनुयाजाः इति । अनुयाजार्थताऽस्य इति ।

स्यात् जुह्वप्रतिषेधान्नित्यानुवादः ॥ ४५ ॥

(आ० नि०)

नैतदेवम् उभयार्थं हि औपभृतम्, एवं हि श्रूयते, यत् अष्टावुपभृति गृह्णाति प्रयाजानुयाजेभ्यः तत् गृह्णाति ज्ञात । ननु उक्तम् अनुयाजेभ्यः तत् गृह्णाति इत्यनुयाजार्थताऽस्य इति । उच्यते, जुह्वप्रतिषेधात् नित्यानुवादः । उभयस्मिन् (औपभृते जौहवे च) उभयार्थे प्राप्ते जौहवम् अनुयाजेभ्यः प्रतिषिद्धं, नौपभृतं तत् औपभृतस्य उभयार्थतायां सत्यामनुयाजार्थतावचनं नित्यानुवादो भवितुमर्हति, न शक्नोति प्रयाजार्थतां प्रतिषेद्धुम्, प्रत्यक्षश्रुता हि सा, तस्मात् औपभृतम् उभयार्थम् । समानयनं च ततो जुह्वां श्रूयते, तस्मात् अपि प्रयाजार्थता न शक्या बाधितुम् । (४ । १ । १५ अ०) ।

उच्यते इति चतुष्टयीताचरणाभिहरणम् ।

तदष्टमस्य श्रवणात् ॥ ४६ ॥ (पू०)

अष्टावुपभूति गृह्णाति इति श्रूयते । तत्र सन्देहः, किं तत् औपभूतम् आण्यम् अष्टसंख्येन ग्रहणेन संस्क्रियते, उत चतुःसंख्या गुणभूता द्वयोर्मध्यस्थी ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? अष्टसंख्या गुणभूता, न चतुःसंख्ये द्वे इति । कुत ? । श्रवणात् अष्टसंख्या श्रूयते, चतुःसंख्या अष्टसंख्यया लक्ष्यते, श्रुतिमन्त्रणादिपथे च श्रुतिन्याया, तस्मात् अष्टसंख्य ग्रहणमेतत् इति ।

अनुग्रहाच्च बौद्धवस्य ॥ ४७ ॥ (यु० १)

अनुग्रहादयं भवति, चतुष्टयीत वा एतदभूतस्य आचारमाचार्यं चिरित प्राचीनं प्रयाजान् यजति समा नयते चतुष्टयीतत्वाय इति चतुष्टयीतामुग्रहं कथं स्यात् ? इति । किं चतुष्टयीतं भवति समानयनेन ? । न इति ब्रूमः, चतुष्टयीतं प्रथममेव तत्, आचारिण्याचारिते, यत् अवगिष्टं चतुःसंख्यमेव तस्य ग्रहणमासीत् । किं तर्हि चतुष्टयीतत्वाय ? इति चतुष्टयीतस्य अनुग्रहार्थम्, अस्मिन् हि चतुष्टयीतं होमायापर्याप्तं, तत्पर्याप्तं कथं स्यात् ? इति । एवं चतुष्टयीतशब्देन अण्यम् इति लक्ष्यते, अण्यत्वं च बहुत्वं कस्यचित् अपेक्ष्य भवति, यद्वि हि औपभूतम् अष्टसंख्यमेव चतुष्टयीतम् अस्य भवति, तत्र चतुष्टयीतशब्देन अस्मत्ता गम्यते लक्षयितुम् । तस्मात् अपि पश्चात्, औपभूते अष्टसंख्या गुणभूता इति ।

द्वयोस्तु हेतुसामर्थ्यं श्रवणं च समानयने ॥ ४८ ॥

(सि०)

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति, द्वे एते चतुष्टुहीते, एवं हेतुः समर्थितो भवति आतिथ्यायां, चतुष्टुहीतानि आज्यानि भवन्ति, न हि अत्र अनुयाजान् यज्यन् भवति इति, असत्स्वप्यनुयाजेषु एतत् अष्टष्टुहीतमेव औपभृतं भवेत्, यदा अष्टसंख्या गुणभृता, न तदा द्वयोः चतुष्टुहीतयोः सतोः चतुष्टुहीतान् आज्यानि इति बहुवचनम् आज्येषु उपपद्यते । तस्मात् चतुष्टुहीते द्वे इति ।

आह, लिङ्गमेतत् प्राप्तिरुच्यताम् इति । तत् अभिधीयते, अनारभ्य उच्यते, चतुष्टुहीतं जुहोति इति सर्वहोमेषु, तेन प्रयाजानुयाजेष्वपि न तदष्टष्टुहीतेन शक्यते बाधितुम्, नानाविषयत्वात् । अष्टष्टुहीतं हि ग्रहणे, चतुष्टुहीतं हि होमे, अस्ति हि सम्भवो, यत्, अष्टष्टुहीतं गृह्येत, चतुष्टुहीतं ह्रियेत, तदेतत् इह अष्टत्वं ग्रहणे भवति, कथं द्वे चतुष्टुहीते होमे सम्पादयेत् ? तस्मात् द्वे एते चतुष्टुहीते, अष्टष्टुहीते गृह्यमाणे गृह्येते द्वे न अष्टष्टुहीत्वा अष्टष्टुहीतं कश्चित् सम्पादयेत् । तस्मात् द्वे एते चतुष्टुहीते इति ।

अथ यदुक्तम्, अष्टष्टुहीतं श्रूयते, त्रुतिश्च लक्षणाया गरीयसी इति, उच्यते, उक्तम् अस्माभिः अष्टसंख्यायाः प्रयोजनं, कथं द्वे चतुष्टुहीते स्याताम् ? इति । अपि च, अष्टावुपभृति गृह्णाति इति उपभृति समानीते द्वे चतुष्टुहीते

हीते कथं स्याताम् ? इति, इतरयाऽसत्यष्टयष्टे मानापा
 भयोर्द्वेयाता, तस्मात् षष्टशब्दश्रवणम् अपदोप, साध्वे
 तत, द्वे चतुर्गृहीते उपभृति इति । प्रयोजनं, द्वयो चतु
 र्गृहीतयो सतो समानयनेऽर्धं समानेतव्यं भवति, षष्ट
 यष्टहीते सति न नियोगतोऽर्धम् । तथा, यत्र अनुयाजाय
 न षड्वर्णं, तत्राप्यष्टयष्टहीत, यथा पूर्वं पक्ष । यथा च
 सिद्धान्त, तथा चातुर्मास्त्रेषु चतुर्गृहीतम् उपभृति भवति
 इति । (४ । १ । १६ च०) ।

इति श्रीशिवरत्नामिग छतौ मीमांसाभाष्ये चतुर्थस्याध्यायस्य
 प्रथम पाद समाप्त । प्रयोजकपादोऽयम् ।

—

चतुर्थे अध्याये द्वितीय पाद ।

सतीम्हेदनाद्यप्रयोजकताधिकरणम् ।

स्वरस्त्वनेकानिप्यत्ति स्वरकर्मशब्दत्वात् ॥ २ ॥ (पू०)

अस्ति ज्योतिष्टोमो यश्च अग्नीषोमीयो यो दीक्षितो
 यदग्नीषोमीयं प्रशमाह्रभते इति, तत्र इदमाप्नातम्,
 खादिरे वध्नाति, पाशागे वध्नाति, रोशिते वध्नाति इति,
 तस्मिन्निघाविदमपरमास्त्रायते, स्त्रवणा यशुमनस्ति यूपस्य
 स्त्रवम् करोति इति ।

अथ इदानीम् इदं सन्दिह्यते, किं भेदेन यूपात् स्वरुः उत्पादयितव्यः, उत यूपं क्रियमाणमनुनिष्पन्नः शक्यो गृहीतव्यः ? इति । तत्र इदं तावन्नः परीक्ष्यं, किं छेदनाद्युत्पत्तेः प्रयोजकः स्वरुः, उत अप्रयोजकः ? । प्रयोजकः चेत्, भेदेन यूपात् निष्पाद्येत, न चेत् प्रयोजको, यूपं निष्पाद्यमानमनुनिष्पन्नः शक्यो गृहीयते इति । स कथं प्रयोजकः स्यात् ? कथं वा न प्रयोजकः ? इति । यदि एषा वचनव्यक्तिः, स्वरुशब्दवाच्यं भाव्यते । कथं ? । जीषणादिना इतिकर्तव्यताविशेषेण इति, ततः, स्वरुणा पशुमनक्ति इति, स स्वरुरित्यवगतो गृहीयते, ततः प्रयोजकः । अथैवं विज्ञायते, स्वरुणा पशुमनक्ति इति अनवगतः स्वरुः, एतावदस्य विज्ञायतेऽञ्जनं तेन क्रियते इति, इदमपि, यूपस्य स्वरुम् करोति इति यूयैकदेशं स्वरुकार्थेऽञ्जने विनियुङ्क्ते इति ततोऽप्रयोजकः ।

किं तावत् प्राप्तम् ? स्वरुः त्वनेऽनिष्पत्तिः स्वकर्मशब्दत्वात्, स्वरुर्न यूपेनैकनिष्पत्तिः स्यात्, यूपन् अनपेक्षमाणस्य स्वरुर्जीषणादिना उत्पत्तिः । कुतः ? । स्वकर्मशब्दत्वात्, स्वो हि अस्य कर्मशब्दः स्वरुताया विधायको भवति, स्वरुम् करोति इति, एवं च यूपकाष्ठावयवस्य स्वरुत्वं क्रियते इति, यूपस्य स्वरुम् करोति इति लक्षणया यूपशब्दः, खदिरावयवस्य इत्यर्थः । कुतः ? । स्वरुत्वभावना हि श्रुत्या गम्यते, स्वरुम् करोति इति स्वरुम् उत्पादयति इति, यूपावयवोपादानं वाक्येन, वाक्याच्च श्रुतिर्बलीयसी इति । तस्मादेवं सति न नियोगतो यूप-

काष्ठदेव स्वरु उत्पादयितव्य, निरपेक्षात् अन्यस्मात् अपि
वृक्षात् कर्त्तव्यो भेदेन इति ।

जात्यन्तराच्च शङ्कते ॥ २ ॥ (यु०)

इतय निरपेक्षस्य स्वरुत्वमिति इति गम्यते । कुत ?
जात्यन्तरात् अपि भागद्वया भवति, वृक्षान्तरात् । कथं ?
न अन्यस्य स्वरुम् कुर्यात् यदि अयस्य वृक्षस्य स्वरुम्
कुर्यात् अन्येऽस्य श्लोकमन्वारोद्देयु, यूपस्य स्वरुम् करोति
इति । न हि यूपमनुनिष्पन्नस्य प्रवृत्ते जात्यन्तरागत्या
ऽशक्यते यूप शक्यो हि स्वरुकार्ये तदानीं विनियुज्येता
तस्मात् अपि भेदेन यूपात् स्वरु उत्पादयितव्य इति ।

तदेकदेशो वा स्वरुत्वस्य तन्निमित्तत्वात् ॥ ३ ॥

(सि०)

वाग्यद् पक्षं व्यावर्त्तयति । यूपैकदेशो हि यूपमनु
निष्पन्न शक्यो प्रवृत्तव्य इति । कस्मात् ? । एवमास्त्रा
यते, यदि अन्यस्य वृक्षस्य स्वरुम् कुर्यात् अन्येऽस्य श्लोक
मन्वारोद्देयु यूपस्य स्वरुम् करोति इति न च अथ अय
मर्थो विधीयते स्वरुम् उत्पादयति इति । किं तर्हि ? ।
स्वरुकाय कर्तुम् यम उत्पादयते, तं यूपात् इति । कुत ? ।
स्वरुत्वस्य तन्निमित्तत्वात् स्वरुत्वम् अथ गृह्यते स्वरु
यूपस्य स्वरुम् करोति इति । कस्य आशीयम् ? यूपस्य
इति, आशीयस्य सरुदायस्य एकदेशो भवति, तस्मात्
इदम् उच्यते, अप्राणिन पृथी पञ्चन्यर्धे भवति यथा गावस्य

देहि, शाकात् देहि इति, तथा क्वचित् तृतीयार्थे, घृतस्य यजति, घृतेन यजति । पञ्चम्यर्थे, घृतात् यजति, घृतस्य यजति इति । द्वितीयार्थे वा, सोमस्य पिबति, सोमं पिबति, सोमात् पिबति इति ।

ननु उक्तं, यूपवयवोऽत्र वाक्येन विधीयते, श्रुत्या स्वरः उत्पत्तिः, श्रुतिश्च वाक्यात् वलीयसी इति । उच्यते, सत्यम्, एवं यूपस्य इति तु शब्दोऽविवक्षितार्थो भवति, तत्र श्रुतिः अपि बाध्यते, वाक्यमपि । न तु अस्मत्पक्षे किञ्चित् अविवक्षितार्थं स्वरम् करोति इति स्वार्थं एवानुवादो भविष्यति इति, यूपशकलो विधायिष्यते, स्वरशब्दश्चाङ्गनार्थेन शकले उपचरितः इति गम्यते, अवयवप्रसिद्धिश्चैतमर्थं गमयिष्यति, भवति हि ब्राह्मण, अथ कस्मात् स्वरुर्नाम ? एतस्मात् वेष्टोऽवच्छिद्यते, तदस्यैतत् स्वमिवारुर्भवति, तस्मात् स्वरुर्नाम इति ।

शकलश्रुतेश्च ॥ ४ ॥ (यु० १)

इतश्च यूपमनुनिष्पन्नस्य ग्रहणम् । कृतः ? । शकलश्रुतेः, शकलश्रुतिर्भवति स्वरः, यः प्रथमः शकलः परापतितत्, स स्वरः कार्यः इति, शकलश्च एकदेशः, एकदेशश्च अप्रयोजकः, सस्त्वन्विशब्दत्वात्, तावता च व्यवहारात् समुदायापेक्षिणः, तत्र प्रकरणात् अन्यार्थेन खदिरादिना जोषणादिकर्मविशिष्टेन यागार्थेन प्रकृतेन अस्य एकवाक्यता, यूपाय खदिरादि जोषयते, छिनत्ति, तच्चति च, तत्र यः शकलः प्रथमः परापतितस्तं च स्वरुमङ्गनार्थं

करोति इति, स्वरगण्यं च तत्र अनुबद्धमेव उपचरति ।
तस्मात् नेतदस्ति, पृथङ्निष्पत्ति स्वर इति, येन अन्य
स्मात् अपि ह्रस्वात् इति गङ्गाने । तस्मात् ज्ञान्यन्तरागङ्गा
वचन नित्यानुवादो यूगकन्तमुच्यते ।

प्रति-यूपं च दर्शनात् ॥ ५ ॥ (२ यु०)

इतय न पृथङ्निष्पत्ति स्वर । कुत ? । एकाद
गिन्या, प्रति युपं च दर्शनात् यथा अनुपूर्वं स्वरभि
पशून् समन्य मध्यमे रगनागुणे स्वे स्वे स्वं स्व यूगकन्तम्
उपगूहति इति स्वरबद्धत्वं दर्शयति यदि च स्वर पृथङ्
निष्पत्ति स्यात् एक एवेकादगिन्या तन्नेन कार्यं माध
येत् । यूगमनुनिष्पद्यतु पक्षणे प्रकृतो स्वयूगकन्तेन
अक्षमे लतम इति एकादगिन्यामपि चोदक स्वरयूगकन्त
मेव प्रापयति इति बहुत्वम उपपन्न भवति अयूगकन्त
पक्षणं च प्राकृतस्य पक्षणात् अध्यवसीयते यादृगोऽसौ
प्राकृत तादृगोऽसौ पक्षीतव्यो न विविष्ट इति । तस्मात्
स्वररूपत्वेन प्रयोजक इति ।

आदाने करोतिगण्य ॥ ६ ॥ (आ०नि०)

अथ यदुक्तम् उत्पत्तिरस्य गण्येन उच्यते स्वरम्
करोति इति, एव च करोतिगण्योऽवकल्पियते इति ।
उच्यते आदाने करोतिगण्यो भविष्यति स्वरम् करोति
स्वरमादत्ते इति यथा काष्ठानि करोति, गोमयानि
करोति इति आदाने करोतिगण्यो भवति एवमिहापि
द्रष्टव्यम् ।

पर्वधिकरणस्य सचेपार्थः ।

स्वरुस्त्वनेकनिष्पत्तिः स्वकर्मशब्दत्वात् ॥ १ ॥ (पू०)

अस्ति ज्योतिष्टोमे पशुः अग्नीषोमीयः, तत्र श्रूयते, स्वरुणा पशुमनक्ति इति । अथ एष सन्देहः, किं स्वरुः उत्पत्तिं प्रयोजयति, उत यूपमनुनिष्पन्नस्य ग्रहणम् इति । किं प्राप्तम् ? स्वरुस्त्वनेकनिष्पत्तिः स्यात्, प्रयोजयत्युत्पत्तिम् इति । कुतः ? । स्वीऽस्य कर्मशब्दो भवति, स्वरुम् करोति इति स्वरुमुत्पादयतीत्यर्थः । एव चेत्, उत्पत्तिरस्य शब्दवती । तस्मात् न एकया निष्पत्त्या यूपश्च स्वरुश्च निष्पादयते इति ।

जात्यन्तराच्च शङ्कते ॥ २ ॥ (यु०)

यदि यूपमनुनिष्पन्नस्य ग्रहणं भवेत्, यूपकाष्ठस्य एव स्वरुः स्यात्, अन्यवृक्षाशङ्का नोपपद्येत, भवति च, यदि अन्यस्य वृक्षस्य स्वरुम् कुर्यात्, अन्येऽस्य लोकमन्वारोहेयुर्यूपस्य स्वरुम् करोति इति, तस्मादपि पश्यामः, प्रयोजकः स्वरुः इति ।

तदेकदेशो वा स्वरुत्वतस्य तन्निमित्त्वात् ॥ ३ ॥

(सि०)

यूपमनुनिष्पन्नो वा गृह्येत स्वरुः, तदेकदेशो हि एषः, षष्ठीनिर्देशात्, यूपस्य स्वरुम् करोति इति, यदि हि छेदनम् उभयार्थं स्यात्, न स्वरुयूपयोः कश्चित् सम्बन्धो भवेत्, तत्र षष्ठी नोपपद्येत, अस्ति तु षष्ठी । तस्मात् यूपैकदेशः

स्वरु, अवयवो यूपस्य, स्वरुर्नामैकदेश कर्त्तव्य, यथा
पुरोडाशशकलम् इति ।

शकलश्रुतिश्च ॥ ४ ॥ (यु० १)

शकलश्रुतिश्च भवति, य प्रथम शकल परापतेत्, स
स्वरु काश्च इति, एकदेशाय प्रयोजका भवन्ति, न
एकदेशे श्रूयमाणे अवयवी कर्त्तव्य इति शब्दो भवति,
विद्यमानस्य अवयविन एकदेशो गृह्यते, तस्मात् अपि प्र
योजक ।

प्रति-यूपं च दर्शनात् ॥ ५ ॥ (यु० २)

प्रति यूपं च खलु यदि स्वरुवो दृश्यन्ते, एकादशिकां,
यथा, अनुपूर्वं स्वरुभिः पशून् समण्य मध्यमे रगनागुणे स्त्रे
स्त्रे स्त्र यूपशकलम् उच्यते इति, स यदि, स्वरुमान्
यूप काश्च इत्यर्थं स्वरुम् करोति इति, ततो वज्रनां
स्वरुणां दर्शनम् उपपद्यते । प्रयोजकत्वे स्वरु, एक एव
समञ्जनाथं स्वरु उत्पाद्यते । तस्मात् प्रयोजक इति ।

आदाने करोतिशब्दः ॥ ६ ॥ (आ० नि०)

अथ यदुक्तम्, उत्पत्तिः अस्त्र शब्देनाभिधीयते स्वरु
करोति इति, करोतिशब्दस्यावकल्पित इति । उच्यते,
आदाने करोतिशब्दः भविष्यति, स्त्रयं करोति इति स्वरु
मादत्ते इति यथा काष्ठानि करोति, गोमयानि करोति
इति आदाने करोतिशब्दः भवतु, एवम् इहापि द्रष्टव्यम् ।

(४ । २ । १ अ) ।

कल्पते । यत्तु शाखावादे लक्षणा इति, उच्यते, भवति
लक्षणायापि मद्दार्थं तस्मात् शाखावादः इति । (४ । २ ।
२ प्र०) ।

— —

विदमस मापाप्रपञ्चतापिकरणम् ।

शाखाया तत्प्रधानत्वादुपवेपेण विभागः स्याद्-
वैषम्यं तत् ॥ ८ ॥ (सि०)

दर्शपूर्णमासयोः समाख्यायते, मूलतः शाखां परिवा-
स्योपवेपं करोति इति । तत्र प्रथमं सांख्यिकं, किं
शाखाहेदनस्य उभयं प्रयोजकं, शाखा उपवेपस्य उत
शाखा प्रयोजिका उपवेपोऽनुनिष्पादी ? इति । किं
प्राप्तम् ? उभयं हेदनात् निष्पद्यते, शाखा शाखामूलं च,
उभयं च प्रयोजनवत्, अपेक्ष ब्रह्मापाकरणादि करिष्यते,
मूलतः उपवेपं, तेन विशेषाभावात् उभयं प्रयोजकम् ।

इति प्राप्ते उच्यते, शाखायां द्रुमः, तत्प्रधानत्वात्
शाखाप्रधानत्वात् उपवेपेण विभागो भवेत्, शाखामनु
निष्पन्नं गृह्येत । कथं तत्प्रधानम् ? । शाखां परिवा-
स्य इति द्वितीयानिर्दिष्टत्वात् । नतु उपवेपं करोति इत्यपि
द्वितीया । उच्यते । न असौ परिवासयते कर्म । कस्य
तर्हि ? । करोति ।

आह, कस्मात् एवम् अभिसम्बन्धो न भवति, शाखां
परिवा-स्य मूलतः उपवेपं करोति इति, शाखाग्रद्वयं यवैव

शाखाया आहार्यताधिकरणम् ।

शाखायां तत्प्रधानत्वात् ॥ ७ ॥

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, शाखामधिकृत्य, प्राचीमाह-
रत्युदीचीमाहरति प्रागुदीचीमाहरति इति । तत्र सन्देहः,
क्लिमयं दिग्वाद', उत शाखावादः ? इति । दिग्वादः
इति प्राप्तम्, तथा श्रुतिशब्दः, शाखावादे लक्षणा इति ।
तस्मात् दिग्वादः इति । एवं प्राप्ते ब्रूमः, शाखावादः इति ।
कुतः ? । यदि तावत् अयमर्थः, प्राची दिगाहर्त्तव्या इति,
ततः, अशक्योऽर्थः, अथ प्राचीन्दिशं प्रत्याहरणीयेति, ततः
का आहर्त्तव्या ? इति, वाक्ये शाखाशब्दस्य अभावात् अनु-
पपन्नोऽयं सम्बन्धः । अथ प्रकृता शाखा इति, ततः प्राची-
शब्देन तस्या एवाभिसम्बन्धो न्याय्यः । कुतः ? प्रत्यक्षा हि
प्राचीशब्देन हरतेः एकवाक्यता, प्रकरणात् शाखाशब्देन
भवेत्, उभयथा अत्र प्राचीशब्दे लक्षणया प्रकृतां वा
शाखां लक्षयेत्, दिशो वा अनीक्षितत्वात्, विहारदेशमी-
प्सितमयुक्तम् ।

अपि च, प्राची इति सम्बन्धिशब्दोऽयं, सम्बन्धिशब्दाच्च
सर्वे सापेक्षाः, विना पदान्तरेण, न परिपूर्णम् अर्थमभि-
वदन्ति, सामान्यपदार्थसम्बन्धे च संव्यवहारानुपपत्तिः,
सर्वस्य एव देशस्य कुतश्चित् प्राग्भावात् । तथा शाखाशब्दे-
ऽपि सम्बन्धिशब्दः वृक्षस्य इत्येतत् अपेक्षते, यदा वृक्षस्य
इत्येतत् अपेक्षते, तदा वृक्षस्य शाखा प्राची उदीची प्रागु-
दीची वा इति भवति सम्बन्धः, तथा च संव्यवहारोऽव-

कल्पते । यत्तु शाखावादे लक्षणा इति, उच्यते, भवति
लक्षणापि शब्दार्थं तस्मात् शाखावादः इति । (४ । २ ।
२ प्र०) ।

— —

वेदनस्त शाखाप्रधानत्वाधिकरणम् ।

शाखाया तत्प्रधानत्वादुपवेक्षेण विभागः स्याद्-
वैयर्थ्यं तत् ॥ ८ ॥ (सि०)

दर्शपूर्णमासयोः समाख्यायते, मूलतः शाखां परिवा-
स्योपवेप करोति इति । तत्र प्रथमं सांययिक, किं
शाखाक्षेदनस्य उभय प्रयोजकं, शाखा उपवेपय उत
शाखा प्रयोजिका उपवेपोऽनुनिष्पादी ? इति । किं
प्राप्तम् ? उभयं क्षेदनात् निष्पद्यते, शाखा शाखामूलं च,
उभय च प्रयोजनवत्, प्रयेण वक्षापाकरणादि करिष्यते,
मूलतः उपवेप, तेन विशेषाभावात् उभयं प्रयोजकम् ।

इति प्राप्ते उच्यते, शाखायां मूलं, तत्प्रधानत्वात्
शाखाप्रधानत्वात् उपवेपेण विभागो भवेत् शाखामनु
निष्पन्नं गृह्येत । कथं तत्प्रधान्यम् ? । शाखां परिवास्य
इति द्वितीयानिर्देशात् । ननु उपवेपं करोति इत्यपि
द्वितीया । उच्यते । न असौ परिवासयते कर्म । कस्य
तर्हि ? । करोति ।

आह, वक्षात् एवम् अभिसम्बन्धो न भवति, शाखां
परिवास्य मूलतः उपवेपं करोति इति, शाखाशब्दस्य यदैव

अग्रे तथा मूलेऽपि, तत्र अयमर्थः, छेदनेन अग्रमूले विभजेत् । किं प्रयोजनम् ? विभव्य मूलम्, उपवेष करिष्यामि इति । उच्यते, नैव, व्यवहितकल्पना हि एवं भवेत्, अव्यवधानेन शाखार्थं परिवासनं, वृत्ते तस्मिन् उपवेषकरणम् ।

ननु प्रकृतत्वात् मूलम् उपवेषशब्देन सम्बध्यते । उच्यते, उभयसम्बन्धे विरोधः, विरोधे च प्रकरणात् वाक्यबलीयः । अथ सन्निहितेन सम्बध्यते, तथापि शाखाप्रयुक्तेन इत्यापतति, सिद्धमेव, उपवेषो न प्रयोजयति छेदनम् इति, एतत् अत्र वैषम्यम् ।

श्रुत्यपायाच्च ॥ ६ ॥ (यु०)

शाखया वत्सानपाकरोति, शाखया गाः प्रापयति, शाखया दोहयति इत्येवमादिषु शाखाशब्देषु न उपवेषस्य व्यापारः ततः शाखाशब्दोऽपैति, न हि तत् मूलं शाखेत्याचक्षते । किमतः ? यच्चैवं यत्र शाखाशब्दः, तदर्थं छेदनं, द्वितीयानिर्देशात् । अथापि मूले शाखाशब्दो भवेत्, एवमपि शाखाशब्दोपदिष्टेषु न मूलम्, असूलपरिवासितत्वात्, यच्चैवं संस्कृतया शाखया क्रियते, तदर्थं छेदनं, न च उपधानं मूलपरिवासितया क्रियते । तस्मात् न तदर्थं छेदनम् । किं भवति प्रयोजनम् ? । पौर्णमास्यामपि शाखा उत्पाद्या, यथा पूर्वः पक्षः । यथा सिद्धान्तः, तथा न उत्पादयितव्या इति । (४।२।३अ०) ।

शाखाप्रहरणस्य प्रतिपत्तिकर्मताधिकरणम् ।

हरणे तु जुहोतिर्योगसामान्यात् द्रव्याणां चार्थं
शेषत्वात् ॥ १० ॥ (पृ०)

द्वयं पूर्णमासयोः आमनन्ति, स ह शाखया प्रस्तरं प्रहरति
इति । तत्र सन्देहः, किं शाखाप्रहरणं प्रतिपत्तिकर्म, उत
अर्थकर्म ? इति । किं प्राप्तम् ? हरणे तु जुहोति स्यात्
अर्थकर्म इत्यर्थः । कुतः ? । योगसामान्यात्, योगोऽस्या
समान प्रस्तरेण, स ह शाखया प्रस्तरं प्रहरति इति, स ह
योगे यत्र द्वितीया तस्य गुणभावो, यत्र द्वितीया तस्य
प्राधान्यम् । प्रस्तरे च विस्मटो यजि, शाखापि तस्मिन्
एव यजो प्रस्तरस्य विशेषण, समानयोगित्वात् ।

आह ननु तत्र तत्र गुणभूता शाखा, तस्या प्रति
पत्तिर्न्याया, इतरथाऽनेकगुणभावः प्रसज्येत इति ।
उच्यते द्रव्याणां च अर्थशेषत्वात् उत्पत्त्या चिकीर्षितस्य
शेषभूतान्येव द्रव्याणि उपदिश्यन्ते, भूतं भव्यायोपदिश्यते
(२ । १ । ४ सू० भा०) इति । तस्मात् अनेकगुणतैव
द्रव्याणां न्याया इति ।

प्रतिपत्तिर्वा शब्दस्य तत्प्रधानत्वात् ॥ ११ ॥ (सि०)

प्रतिपत्तिर्वा शाखाप्रहरणं, शब्दस्य तत्प्रधानत्वात्,
शब्दः अथ शाखाप्रधानः । कथम् ? । द्वितीयाश्रयत्वात् ।
ननु अथैव एव सा द्वितीया, प्रस्तरे, न शाखायाम् ।
उच्यते, प्रस्तरे द्वितीयार्थं शाखायामपि । कथम् ? तुल्य
योगात् स ह शाखया, एवं प्रस्तरः प्रहृतो भवति, यदि

शाखापि प्रक्रियते । तेन तुल्ययोगे सहशब्दोऽयं यदि प्रस्तरः प्रहरणे प्रधानं, शाखापि प्रस्तरविशेषणं, तर्हि तुल्ययोगः, तस्मात् यः प्रस्तरे द्वितीयार्थः, स शाखायाम् अपि, अतः शाखा प्रधानम् । अपि च, तत्र तत्र शाखा गुणभूता, तस्यामन्यत्र उपदिश्यमानायाम् अनेकगुणभावः । तत्र को दोषः ? । दृष्टं कार्यं हित्वा अदृष्टं कल्पेत । कृतप्रयोजनायाः शाखाया अपनयनेन वेदिविवेचनात् सुखप्रचारे दृष्टं कार्यं, न तु प्रहरणे किञ्चित् सूक्ष्ममपि दृष्टमस्ति, तस्मात् प्रतिपत्तिर्याव्या ।

आह, ननु तृतीयाश्रवणात् परार्थेन शाखोच्चारणेन भवितुं न्याय्यम् । उच्यते, भवेत् एतत् न्याय्यं, यदि निर्ज्ञातकाला शाखा स्यात्, ततः प्रस्तरस्य कालपरिच्छेदाय कीर्त्यमाना परार्था उच्चार्येत, इह पुनः एतद्विपरीतम्, निर्ज्ञातकालः प्रस्तरोऽनिर्ज्ञातकाला शाखा । तस्मात् सत्यपि तृतीयाश्रवणे प्रस्तर एव शाखायाः कालं परिच्छेस्यति, यथा द्वितीयानिर्दिष्टः, तथा शाखा द्रष्टव्या, यथा तृतीयानिर्दिष्टा, तथा प्रस्तरः । सामर्थ्यं हि बलवत्तरम् इति ।

अर्थेऽपीति चेत् ॥ १२ ॥ (आ०)

आह, ननु गुणभावेऽपि द्वितीया भवति, यथा सक्तु मारुतैककपालेषु ।

न, तस्यानधिकारादर्थस्य च कृतत्वात् ॥ १३ ॥

(आ० नि०)

नैतत् सञ्ज्ञादिभि तुल्य तस्य सञ्ज्ञादे अन्यच्च अत
धिकारात्, इह च ग्राह्या अन्यस्य अर्थस्य कृतत्वात्
वक्षापाकरणादे । आह, ननु पुनरुक्तमेतत् सञ्ज्ञादीनां
प्रदर्शनं समाधिय इति । उच्यते, न पुनरुक्तता महान्
दोषः, बहुकृतोऽपि पथ्य वेदितव्यं भवति, अन्वयभयेन
पुनरुक्तं नेच्छन्ति अर्थप्रपञ्चात्तु विभ्यत पुन पुन अभि
धीयमानं बहु मन्यन्ते एव । किं चिन्तायाः प्रयोजनम् ? ।
यदि अर्थकर्म पौर्णमास्यामपि ग्राह्योत्पाद्या अथ प्रति
पत्तिर्नोत्पादयितव्या इति । (४ । २ । ४ च०) ।

नित्यपनस प्रतिपत्तिवर्धताधिकारणम् ।

उत्पत्त्यसंयोगात् प्रणीतानामाज्यवृद्धिभाग स्यात् ॥

१४ ॥ (पू०)

दर्शपूर्णमासघोरास्त्रायते, अप प्रणयत्यापो वै अह
यहामेवासम्य यजते इति उभयत्र च प्रणीतानां व्यापारः,
प्रणीतानिर्ह्वयोपि सयौति इति, तथा, अन्तर्वेदि प्रणीता
निनयति इति । अत्र सन्देहः, किम् उभयम् आसां
प्रयोजकं सयवनं निनयनं च उत संयवनार्थानां निनयनं
प्रतिपत्तिः ? इति । किं प्राप्तम् ? उत्पत्तिसंयोगो नासां
केनचित् प्रयोजनेन, उभाभ्याम् उत्पन्नानां संयोगः, तस्मात्
न गम्यते विशेषः, अगम्यतानि विशेषे उभयार्थानां विभा
गोऽयं, कथित् साग सयवने कथित् निनयने इति,

आज्यवत्, यथा सर्वस्मै वा एतत् यज्ञाय ष्टह्यते यत् ध्रुवा-
याम् आज्यम् इति ।

संयवनार्थानां वा प्रतिपत्तिरितरासां तत्प्रधान-
त्वात् ॥ १५ ॥ (सि०)

संयवनार्थाः प्रणीताः । कुतः ? । तृतीयानिर्देशात्,
संयवनेऽपां गुणभावो, द्वितीयानिर्देशाच्च निनयने प्राधा-
न्यम् । चिन्तायाः प्रयोजनं, पुरोडाशाभावे प्रणीतानाम्
भावो यथा पयस्यायाम् । (४ । २ । ५ अ०)

दण्डदानस्वार्थकर्मताधिकरणम् ।

प्राप्तनवन्मैत्रावरुणाय दण्डप्रदानं कृतार्थत्वात् ॥
१६ ॥ (पू०)

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, वाग्वै देवेभ्योऽपाक्तामत् यज्ञाया-
तिष्ठमाना सा वनस्पतीन् प्राविशत्क्षैषा वाक् वनस्पतिषु
वदति, या दुन्दुभौ या च तूणवे या च वीणायां, यत्
दीक्षिताय दण्डं प्रयच्छति वाचमेवावरुन्धे, क्लीते सोमे
मैत्रावरुणाय दण्डं प्रयच्छति, मैत्रावरुणाय दण्डं प्रय-
च्छति इत्येतत् उदाहरणम् । तत्र सशयः, किं दीक्षित-
धारणे शेषभूतस्य दण्डस्य मैत्रावरुणधारणं प्रतिपत्तिः,
अथवा अर्थकर्म ? इति । किं प्राप्तम् ? मैत्रावरुणाय
दण्डदानं प्रतिपत्तिः । कुतः ? । दीक्षितधारणे कृतार्थ-
त्वात्, दण्डेन दीक्षयन्ति इति शेषभूतस्य अन्यत्र व्यापारः

प्रतिपत्तिर्न्याया, यथा, चात्वाले कृत्विषाणां प्राप्यति
इति कण्डूयने जेषभूताया प्रासत प्रतिपत्ति, एवम्
अत्रापि द्रष्टव्यम् । द्वितीया च दण्डे विभक्ति । तस्मात्
प्राधान्यम् इति ।

अर्थकर्म वा कर्तृसंयोगात् स्रग्वत् ॥१०॥ (सि०)

अर्थकर्म वा स्यात् । कुत ? । कर्तृसंयोगात्, कर्तृ
संयोगो भवति मैत्रावरुणाय दण्डम् इति कर्तृदण्ड
संयोगो भवति, तस्मिन् दण्डो गुणभूत, पुरुष प्रधान
भूत, पुरुषं हि स प्रवर्तितुं समर्थ करोति । कथं ? ।
यथा पूर्वे तमोऽवगाहतेऽपि सर्पति गां च सप्त च
वारयति अथसम्पन्नं च भवति, अतः पुरुषप्राधान्यात्
न प्रतिपत्ति । स्रग्वत् द्रष्टव्य, यथा स्रजमुद्राधे ददानि
इति असत्त्वप्युपकारे पुरुषस्य प्रयोजनवत्त्वात्, निष्प्रयोजन
त्वाच्च स्रज, भवति पुरुषप्राधान्यम्, एवम् इहापि द्रष्ट
व्यम् । तस्मात् न प्रतिपत्ति इति ।

अथ यदुक्तं, द्वितीयायवशात् दण्डप्राधान्यम् इति ।
उच्यते, तथा युक्तं चानौचितम् (१ । ४ । ५ पा० सू०)
इति द्वितीया द्रष्टव्या । कुत ? । मैत्रावरुणे चतुर्थी
निर्देशात्, सम्प्रदाने हि चतुर्थी भवति, सम्प्रदानं च
कर्मणा अभिप्रेयते, तत्र दण्डादभिप्रेततरो मैत्रावरुण
इति गम्यते ।

कर्मयुक्ते च दर्शनात् ॥ १८ ॥ (यु०)

दण्डी प्रेषानन्वाह इत्यनूद्यते, तेन प्रवरतो दण्ड

प्रदर्शयति । तत् अर्थकर्मणि सति उपपद्यते, प्रतिपत्तौ तु दण्डो मैत्रावरुणाय दत्तस्ततोऽपवृज्येत, कृतं च कर्त्तव्यम् इति न तेन प्रयोजनम् इति न धार्येत, तत्र एतद्दर्शनं नोपपद्यते, तथा अहिस्त्वां दशति इति मैत्रावरुणं ब्रूयात् अहिरिव ह्येषः इति, तथा, मुशल्यन्वाह इति, मुशल-शब्दश्च दण्डे प्रसिद्धः, यथा, क्व नु खलु मुशलिनो माणवका गङ्गामवतरेयुः इति, तस्मात् अपि अर्थकर्म ।
(४ । २ । ६ अ०)

—
पूर्वाधिकरणे आशङ्कानिरासः ।

तथा प्रासनस्य प्रतिपत्तिकर्मताधिकरणम् ।

उत्पत्तौ येन संयुक्तं तदर्थं तत् श्रुतिहेतुत्वात्त-
स्यार्थान्तरगमने शेषत्वात् प्रतिपत्तिः स्यात् ॥ १६ ॥

यदुक्तं, यथा कृष्णविषाणाप्रासनम् इति । तत्र उच्यते, युक्तं तत्र उत्पद्यमानं यत्, येन प्रयोजनेन सम्बद्धम् उत्पद्यते, तत्, तदर्थमेव न्याय्य, तस्य अन्यत्र गमने प्रतिपत्तिः इत्येतत् उपपद्यते, यदि न दृष्टं प्रयोजनं भवति । इह तु दृष्टं प्रयोजनं मैत्रावरुणस्य धारणे, तस्मात् विषममेतत् ।

अथ वा अधिकरणान्तरं, विषाणायाः कण्डूयन प्रासनं च उभयमपि प्रयोजकम् इति पूर्वः पक्षः, एकनिष्पत्तेः सर्वं समं स्यात् (४ । १ । २२ सू०) इति । उत्तरः पक्षः, कण्डूयने तृतीयानिर्देशात् विषाणाया गुणभावः

प्राप्तने च द्वितीयानिर्देयात् अन्यत्र च कृतार्थत्वात् प्राधान्यम् इति । (४ । २ । ७ अ०)

अवभृथगमनं प्रतिपत्तिर्न ताधिष्ठानम् ।

सौमिके च कृतार्थत्वात् ॥ २० ॥ (सि०)

अस्ति ज्योतिष्टोमेऽवभृथो, वारुणेनैष्यक्षपानेन अवभृथमभ्यवपन्ति इति । तत्र आम्नायते, वरुणगृहीतं वा एतत् यज्ञस्य यद्वज्रीपं यदग्रावाण यदोन्दुवरी यदभिषवण फसके, तस्मात् यत्किञ्चित् सोमस्त्रितं द्रव्यं तेन अवभृथं यन्ति इति । तत्र संशयः, किं सोमस्त्रितानां द्रव्याणाम् अवभृथगमनं प्रतिपत्तिः, अथ वा अर्थकर्मम् ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? प्रतिपत्ति इति । कुत ? । कृतार्थत्वात्, कृतार्थान्येतानि द्रव्याणि तत्र तत्र, तेषाम् अवभृथगमनं प्रतिपत्तिर्न्याया ।

अर्थकर्म वाभिधानसंयोगात् ॥ २१ ॥ (पू०)

अर्थकर्मं वा, अभिधानेन संयोगात्, तेन अवभृथं यन्ति इति, तेन अवभृथसंज्ञकं निष्पादयन्ति इति, द्वितीया तेन इति, द्वितीया अवभृथम् इति । तस्मात् सोमस्त्रितं गुणभूतम्, अवभृथ प्रधानभूत इति ।

प्रतिपत्तिर्वा तस्मात्त्वाद्देशार्थावभृथश्रुति ॥

२२ ॥ (उ०)

प्रतिपत्तिर्वा । कुत ? । तस्मात्त्वात् एव, एष हि

न्यायः, यत् अन्यत्र कृतार्थमन्यत्र प्रतिपाद्यते तत् इह यदि सोमलिप्तं द्रव्यम् अवभृथे करणं विधीयते, ततोऽर्थकम्, अथ सोमलिप्तेन यानं विधीयते ततः प्रतिपत्तिः, न हि अत्र सोमलिप्तं विधीयते अवभृथे, तथा सति अवभृथसोम-लिप्तसम्बन्धः अभ्यवयन्ति इत्यनेन आख्यातेन विधीयेत, तत्र वाक्येन विधानं स्यात्, न तु श्रुत्या, यानेऽमुना विधीयमाने श्रुत्या विधानं, तत्परिगृहीतं भवति, श्रुतिश्च वाक्यादलीयसी, तस्मात् प्रतिपत्तिः । अथ यत् उक्तम्, अर्थकम् अभिधानेन संयोगात् इति । तत्र ब्रूमः, एवं सति देशार्था अवभृथश्रुतिः, अवभृथं यन्ति इति, अवभृथेन देशं लक्षयति, यस्मिन् देशेऽवभृथः, तं देशं यन्ति इति । तस्मात् प्रतिपत्तिः इति । (४ । २ । ८ अ०)

कतुं देशकालविधीना नियमार्थताधिकरणम् ।

कट्टदेशकालानामचोदनं प्रयोगे नित्यसम-
वायात् ॥ २३ ॥ (पू०)

इदं श्रूयते, पशुबन्धस्य यज्ञक्रतोः षडृत्विजः, दर्शपूर्ण-मासयोर्यज्ञक्रतोश्चत्वार ऋत्विजः, चातुर्मास्यानां क्रतूनां पञ्च ऋत्विजः अग्निहोत्रस्य यज्ञक्रतोः एक ऋत्विक्, सौम्यस्याध्वरस्य यज्ञक्रतोः सप्तदश ऋत्विजः, तथा, समे दर्श-पूर्णमासाभ्यां यजेत, प्राचीनप्रवणे वैश्वदेवेन यजेत । पौर्ण-मास्यां पौर्णमास्या यजेत, अमावास्यायाममावास्या इति । तत्र सन्देहः, किं कट्टदेशकाला विधीयन्ते, उत

अनूयन्ते ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? कल्लदेशकाज्ञा
नाम् अचोदनम् अनुवाद । कुत ? । प्रयोगे नित्य
समवायात्, प्रयोगे नित्यसमवेता एते इति, न, अस्ते
कल्लदेशकालेभ्यः, प्रयोग सिध्यति, तेन प्रयोगचोदना
यैव प्राप्तानामनुवाद । नतु विषमाद्विप्रतिषेधार्थमे
तद्वचनं भविष्यति । नेति ब्रूमः, उपदेशकमेव च्छातीयक
वचनम् न प्रतिषेधकं, तस्मात् अनुवाद इति ।

नियमार्था वा श्रुति ॥ २४ ॥ (सि०)

उच्यते, न चैतदस्यनुवाद इति, अनुवादमात्रम्
अनर्थकं, यदि विधिः, एवम् अपूर्वम् अर्थं प्रक्षरिष्यति,
तस्मात् विधि इति । ननु प्रयोगाङ्गत्वात् प्राप्त एव इति ।
उच्यते, नियमार्था श्रुति भविष्यति । कौऽयं नियमः ? ।
अनियतस्य नियतता, प्रयोगाङ्गतया सर्वे देया प्राप्नुवन्ति
न तु समुच्चयेन, यदा समः, न तदा विषमः यदा विषमः
न तदा समः, स एव समः प्राप्तश्च अप्राप्तश्च, यदा न
प्राप्तः, स पक्षो विधिं प्रयोक्ष्यति, अतो विषमचिकी
र्षायाम् अपि समो विधीयते । तस्मात् विषमस्य अप्राप्ति
विधौ सति भवति इति समो विधीयते । एवम् इतरे
ष्वपि, तस्मात् विधि इति । (४ । २ । ८ अ०)

दम्बवृषविधानस्य नियमादताधिकार्यम् ।

तथा द्रव्येषु गुणश्रुतिरुत्पत्तिसंयोगात् ॥ २५ ॥

अधिकरणप्रदेशोऽयम् । इदमात्मनन्ति, धामध्यं ज्ञेयं

मालभेत भूतिकामः, यथा, सोमारौद्रं घृते चरुं निर्वपेत्
शुक्लानां व्रीहीणां ब्रह्मवर्चसकामः, यथा नैऋतं चरुम्
निर्वपेत् कृष्णानां व्रीहीणाम् इति । तत्र सन्देहः, किं
श्वेतादिवर्णा विधीयते, उत अनूद्यते ? इति । किं
प्राप्तम् ? अनूद्यते, द्रव्यश्रुतिगृहीतत्वात् । विधिर्वा, पक्षे
प्राप्तस्य नियमार्थः इति । पक्षोक्तं प्रयोजनम् उभयोरप्य-
धिकरणयोः । (४ । २ । १० अ०)

अवघातादिसंस्कारविधानस्य निवमार्थताधिकरणम् ।

संस्कारे च तत्प्रधानत्वात् ॥ २६ ॥

अयमप्यधिकरणप्रदेशः । दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते,
व्रीहीन् अवहन्ति, तण्डुलान् पिनष्टि इति, तत् किम्,
इमौ विधी, उत अनुवादौ ? इति संशयेऽर्थप्राप्तत्वात्,
अनुवादौ इति प्राप्ते नियमार्थत्वात् विधी ? इति ।
(४ । २ । ११ अ०)

यागस्वरूपनिरूपणाधिकरणम् ।

**यजतिचोदना द्रव्यदेवताक्रियं समुदाये कृतार्थ-
त्वात् ॥ २७ ॥**

शेषविनियोगः उक्तः, किं तत् प्रधानं ? यस्य एते
शेषाः इति । उच्यते, यजति ददाति जुहोति इत्येव-
लक्षणम् । अथ किंलक्षणको यजतिजुहोतिर्ददातिश्च ?

इति । यजतिचोदना, तावत् द्रव्यदेवताक्रियं, द्रव्य
देवता च, तस्य द्रव्यस्य क्रिया, यया तयो सम्बन्धी भवति ।
समुदाये समुद्दिष्टेषु यजतिग्रन्थो भवति, लोके इष्टोऽनेन
पशुपति इति, तेन मन्त्रामहे, द्रव्य देवता क्रियस्वार्थस्य
यजतिग्रन्थेन प्रत्यायनं क्रियते इति । सचषकर्मणि प्रयो
जन न वक्तव्यम्, ज्ञानमेव अत्र प्रयोजनम् इति । (४ । २ ।
१२ अ०) ।

शामस्यपनिषत्पाधिहरणम् ।

तदुक्ते श्रवणाजुहोतिरासेचनाधिकं स्यात् ॥२८॥

अत्र किञ्चक्षकौ जुहोति । इति तदुक्ते यजत्युक्तेऽर्थे
जुहोति श्रूयते, आसेचनाधिके, तस्मात् यजतिरेव आसे
चनाधिकौ जुहोति, इतमनेन इति एवञ्चातीयके वक्तारो
भवन्ति लोके । वेदेऽपि यजतिचोदितं जुहोतिना अनु
वदति, सङ्ख्यामिदं चतुर्होत्रा याजयेत्, चतुर्होत्रमाग्न्य
कृत्वा चतुर्होतारं व्याचक्षीत, पूर्वेण प्रहेषार्थं जुहुयादुत्तरे
शर्वम्, इति ।

अत्र ददाति किञ्चक्षक ? इति । आत्मन कृत्वा
व्यावृत्तिं परस्य कृत्वा सम्बन्ध । यजति ददाति जुहो
तिषु सर्वेषु सत्सर्गं समान, तत्र यजतिदेवताम् अहिभ्यो-
ऽश्वमृगाञ्च, जुहोति आसेचनाधिक, ददाति सत्सर्गपूर्वक

परस्वत्वेन सम्बन्धः, इत्येष एषां विशेषः इति । (२ ।
४ । १३ अ०) ।

—

वर्हिष आतिथ्यादिसाधारण्याधिकरणम् ।

विधेः कर्मापवर्गित्वादर्थान्तरे विधिप्रदेशः स्यात्
॥ २६ ॥ (पू०)

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, यत् आतिथ्यायां वर्हिः, तत् उप-
सदां, तत् अग्नीषोमीयस्य इति । तत्र सन्देहः, किं
परद्रव्यस्य उपदेशः (१), उत निरिष्टिकस्य (२), अथ वा
धर्माविधिप्रदेशः (३), अथ वा द्रव्यसाधारण्यम् ? इति ।
किं प्राप्तम् ? (१) परद्रव्यस्य उपदेशः । कुतः ? परद्रव्यस्य
उपदेशसदृशः शब्दः, यत् आतिथ्यायां, तत् उपसदाम् इति,
यथा, यो देवदत्तस्य गौः, स विष्णुमित्रस्य कर्त्तव्यः इति
देवदत्तात् आच्छिद्य विष्णुमित्राय दीयते इति, अतः पर-
द्रव्यस्य उपदेशः इति । न च एतदस्ति, तथा सति
आतिथ्यायां तस्य विधानं यत् पूर्वं, तत् अनर्थकं स्यात् ।

(२) एवं तर्हि निरिष्टिकस्य उपदेशः, तेन आतिथ्यायां
यत् विहितम्, आतिथ्यायां यत् उपात्तम् इति, तथा
सत्यर्थवत् आतिथ्यायां तत् वचनं, निरिष्टिकेन तु उपसदः
कर्त्तव्या भवन्ति, न च, एष शिष्टानामाचारः, न च, सर्वे
चोदकप्राप्ता धर्मा भवेयुः, अतो ब्रूमः, (३) विधेः कर्मा
पवर्गित्वात् अर्थान्तरे विधिप्रदेशः स्यात्, तत् वर्हिः परि-

समाप्तायाम् प्रातिप्यायाम् प्रपठत्, पू३ तत् प्रातिप्याया ,
उपसत्त्वान्ते प्रातिप्यासम्बन्ध तस्य नास्ति, भूतपूर्वेषु प्राति
प्याया कम्भसा कल्पेत, सचणामप्यय न न्याय्य । तस्मात्
प्रातिप्यावर्हिष प्राप्त्वाभावात् यद्वैमर्कमातिप्यावर्हि,
तद्वैमर्कम् उपसदाम् पन्नीषोमीयस्य च इति न्याय्यम् ।

अपि वोत्पत्तिसंयोगादव्यमम्बन्धोऽविशिष्टाना
प्रयोगैकत्वहेतु स्यात् ॥ ३० ॥ (सि०)

अपि वा इति पक्षो व्यावर्तते । उत्पत्तिसंयोग एव
एष पक्षः वर्हिष, यदि हि उत्पद्यन् प्रातिप्याया वर्हि
विशिष्टः स्यात्, तस्य धर्मा प्रोपसदे वर्हिषि प्रतिदिग्गरेन,
न तु तदस्ति ज्ञेयवित् वाप्येन । एवं प्रकृत्य, वर्हिषो
विशिष्टो पश्यते, प्राप्त्वाभावात् प्रसार, विधृती चैषव्यो इति,
तेन, न परविहितं वर्हि उत्पद्यते, न निरिष्टिकं, न कुत
यिद्वर्मा प्रतिदिग्गरे, किं तर्हि ? साधारणममीषां वर्हि
उत्पद्यते, यत् प्रातिप्यायां विधीयते, तत् एवोपसदाम्
पन्नीषोमीयस्य च विधीयते इति अविशिष्टानां वर्हिषा
संयोग एवेन सर्वेषां, यत् प्रादो वर्हिर्नूयते, तत् सवन
सर्वेषाम् पश्येन, साधारणो वर्हिषः प्रयोगः । एवं श्रुति
गम्यस्व, परिगृहीता भविष्यति, इतस्तथा धर्मज्ञस्य
भवेत्, श्रुतिसचणामप्यय च श्रुतिन्याया न सचणा ।
तस्मात् त्रयाणां साधारणं वर्हि इति, पक्षोक्तं प्रयोजनम् ।
(४ । २ । १४ प०)

इति श्रीगणेश्वरस्वामिनः कृतो मीमांसाभाष्ये चतुर्थं

आध्यायस्य द्वितीय पादः ।

चतुर्थे अध्याये तृतीयः पादः ।

द्रव्यसंस्कारकर्मणा क्तवर्थताधिकरणम् ।

द्रव्यसंस्कारकर्मसु परार्थत्वात् फलश्रुतिरर्थवादः
स्यात् ॥ १ ॥ (सि०)

यस्य खादिरः स्रुवो भवति, स च्छन्दसामेव रसेनाव-
द्यति, सरसा अस्य आहुतयो भवन्ति । यस्य पर्णमयी
जुहुर्भवति, न स पापं श्लोकं शृणोति इति । यस्याश्वत्थी
उपभृत् भवति, ब्रह्मणैवास्यान्नमवरुन्धे, यस्य वैकङ्कतो ध्रुवा
भवति, प्रत्येवास्य आहुतयस्तिष्ठन्ति, अथो प्रैव जायते, यस्य
एवंरूपाः स्रुवा भवन्ति, सर्वाण्येवैनं रूपाणि पशूनाम्
उपतिष्ठन्ते, नास्य अपरूपम् आत्मन् जायते इति । तथा
ज्योतिष्टोमसंस्कारे फलश्रुतिः, यदाङ्क्ते चक्षुरेव भ्रातृ-
व्यस्य वृङ्क्ते, तथा, केशश्मश्रू वपते, दतो धावते, नखानि
निकुन्तति स्नाति, मृता वा एषा त्वगमेध्यं वाऽस्यैतदात्मनि
अमलं तदेवोपहृते मेध्य एव मेधम् एवमुपैति । कर्मणि
फलं श्रूयते, अभीषू वा एतौ यज्ञस्य यदाधारौ, चक्षुषी
वा एतौ यज्ञस्य यदाज्यभागी, यत् प्रयाजानुयाजा ईज्यन्ते,
वर्म वा एतत् यज्ञस्य क्रियते, वर्म यजमानस्य भ्रातृव्यस्य
अभिमृत्यै इति ।

अत्र सन्देहः, किम् इमे फलविधयः, उत अर्थवादाः ?
इति । किं प्राप्तम् ? फलविधयः, प्रवृत्तिविशेषकरत्वात्
फलविधेः, यथा, खादिरं वीर्यकामस्य यूयं कुर्यात्, पालाशं

वृत्तार्थसकामस्य, वैस्वमन्वाद्यकामस्य इति, यथैते फल
विधय, एवम् इहापि द्रष्टव्यम् । एवं प्राप्ते व्रूम, फलार्थ
वादा इति । कुत ? । परार्थत्वात्, क्लृप्त्यर्थान्येतानि,
जुष्ट प्रदाने गुणभूता उत्पद्यधारणे, स्तुवा भाग्यधारणे
अन्ननवपनादि च यजमाने, प्राधारावाज्यभागो प्रयाजानु
याजाय भाग्येयादिषु । यदि फलेऽपि गुणभाव स्यात्,
अन्यत्रोपदिष्टानाम् अन्यत्र पुनर्गुणभाव उपदिष्ट इति
प्रतिज्ञायेत, न चैतत् न्याय्य, परार्थता हि गुणभाव,
क्लृप्त्यर्थता चैषां शब्देन, जुष्टा जुहोति जुष्टा होममभिनि
र्वर्तयति इति, एव सर्वत्र । तस्मात् न एते पुरुषार्थाः ।

उत्पत्तेरुत्पातव्यधानत्वात् ॥ २ ॥ (यु०)

अथ उच्येत, पुरुषमपि प्रति गुणभाव उपदिष्ट यस्य
पर्वमयी जुष्टर्भवति न स पापं श्लोकं शृणोति इत्येषमा
दिभिर्वाक्यै इति । तच्च न । कस्मात् ? । उत्पत्तेरुत्पातव्यधा
नत्वात् तत्र, पाप्माणां जुष्टा अ पापश्लोकश्रवणं क्रियते इति
न कश्चित् शब्द आह एतावत् श्रूयते, यस्तु असौ भवति
न स पापं श्लोकं शृणोति इति एतावत् अप्र शब्देन गम्यते
यस्तु एव सप्तथा जुष्ट, तस्तु अ पापश्लोकश्रवणम् इति ।
तत्र, जुष्टा तत् क्रियते, जुष्ट्वा तदर्थः ? इति, नैतत् शब्द
आह ।

ननु अनुमानादेतत् गम्यते, ध्रुव पाप्माणां जुष्टा तत्
क्रियते, यतस्तस्मात् सत्त्वा तत् भवति इति । अप्र उच्यते,
न, एवञ्जातीयक कार्यकारणत्वेऽनुमानं भवति, कार्य

कारणसम्बन्धो नाम स भवति, यस्मिन् सति यत् भवति,
यस्मिंश्च असति यन्न भवति, तत्र एव कार्यकारणसम्बन्धः,
इह तु तद्भावे भावो ज्ञातः, न अभावेऽभावः, यस्य पालाशी
न भवति तस्य अपापश्लोकश्रवणं नास्ति इति, न, एव-
ञ्चातीयकः शब्दोऽस्ति, तेन न, नियोगतोऽवगम्यते, तेन इदं
क्रियते इति, लक्षणमेतत् पुरुषस्य गम्यते, तस्मात् न
अनुमानम् ।

अपि च, यस्यापि जुह्वः पालाशी भवति, तस्यापि
पापश्लोकश्रवणं भवति । कथम् अवगम्यते ? । प्रत्यक्षतः ।
ननु एवं सति अग्निहोत्रेणापि फलं न साध्यते । न
हुतमात्रेण फलं दृश्यते इति । नैष दोषः, न हि तत्र
उच्यते, तावतैव फलं भवति इति, इह तु वर्तमानायां
जुह्वंसत्तायां वर्तमानस्य पापश्लोकश्रवणस्य प्रतिषेधः,
तस्मात् न तत्र अनुमानम्, इदं कार्यं, इदं कारणम् इति ।
अग्निहोत्राहिषु तु शब्देनैव कार्यकारणसम्बन्ध उच्यते,
तस्मात् तत्र तत्कालेऽदृश्यमानेऽपि फले, कालान्तरे फलं
भविष्यति इति गम्यते, न तु एवञ्चातीयकेषु, तस्मात् न
एवञ्चातीयकेभ्यः फलमस्ति इति ।

ननु यस्य पालाशी जुह्वर्भवति, न स पापं श्लोकं
शृणोति इत्येवम् उक्ते तत एव तत् फलं भवति इति
गम्यते, तस्मात् इह अपि कालान्तरे फलं भविष्यति इति ।
उच्यते, सत्यं गम्यते, प्रमाणं तत्र किम् ? इति विचार-
यामः, न तावत् प्रत्यक्षं न अनुमानं, न इतरत् दृष्टविषयम्
उपमानादि, नो खल्वपि शब्दः इत्येतत् उक्तम्, वाक्यार्थः-

इति पदार्थोपजनिती भवति, न चान्यथा, तदुक्त, (१।१।
२५ सू०) तद्भूतानां क्रियार्थेन संमानाय इति । तस्मात्
अप्रमाणमूक्तत्वात् मिथ्याविज्ञानमेतम् । लौकिकेषु वाक्येषु
अथैवं गम्यते, तानि हि विज्ञानार्थं प्रयुज्यमानानि
अज्ञाहार्थ्यपदानि गोषानि विपरिणत व्यञ्जितार्थानि च
प्रयुज्यन्ते, तस्मात् तस्माद्दृग्मात् वचनागम्येषु अपि अर्थेषु
भवति तत्त्वरूपो मिथ्याप्रत्यय, यथा मृगदृशादियु ।

अपि च, वर्त्तमानापदेशोऽयं, न च, अथमर्थो वर्त्त-
मान, तस्मात् न, खादिरस्रुवादिमद्भावे तत् फलं भवेत्,
तदेवमापतति, खादिरादौ सति भवति तत् फलं नापि
भवति, असत्यपि भवति वा न वा इति, नैवं विज्ञायत,
कुत तत् फलम् इति । तस्मात् एवञ्चातीयत्रेषु उच्चरितेषु
न कश्चित् प्रवृत्तिर्न कुतश्चित् निवृत्ति इत्यानर्थक्यमक्रिया-
र्थत्वात् । अर्थवादे तु सति भवति प्रयोजनं खादिरादे,
स्रुवादिषु कर्मार्थेषु प्रयोजनवत्तु । यदि एषा कृतुम् प्रति
प्रयोजनवत्ता न स्यात्, तत एतदेव फलं कयाचिच्छब्दवृत्त्या,
भवेत् वा न वा ? इति विचार्येत, सति तु पारार्थ्यं नैव
काचिच्छब्दप्रवृत्तिरावयितुम् शक्यते, केमर्थे हि सा
कल्प्यते । तस्मात् एवञ्चातीयञ्चा अर्थवादा, अर्थवादत्वे
च अवर्त्तमाने वर्त्तमानशब्दः प्रसङ्गार्थं उपपत्त्यते ।

फलम् तु तत्पुधानायाम् ॥ ३ ॥ (आ० नि०) ॥

अथ यदुक्त, यथा, खादिर वीर्यकामस्य यूप-
कुर्यात् वैश्वमवायकामस्य पाप्माय ब्रह्मवर्षकामस्य

इति, युक्तं तेषु, विधिविभक्तिः कुर्यात् इति वीर्यखादिर-
सम्बन्धस्य विधात्रौ, न च वर्तमानापदेशिनी । तस्मात्
तत्र अवरोधः इति, एवं हि पदवाक्यार्थन्यायविदः श्लोक-
मामनन्ति ।

कुर्यात्, क्रियेत, कर्त्तव्यं, भवेत्, स्यात् इति पञ्चमम् ।

एतत् स्यात् सर्ववेदेषु नियतं विधिलक्षणम् ॥

इति । विधिविभक्तिं हि विधायिकां लिङ्गम् मन्यमानाः
श्लोकमिमं समामनन्ति । अस्ति चात्र विधिविभक्तिः ।
तस्मात् अनुपवर्णनमेतत् इति । (४।३।१ अ०) ।

नैमित्तिकानां वार्हद्विरादीनामनित्यार्थत्वाधिकरणम् ।

नैमित्तिके विकारत्वात् क्रतुप्रधानमन्यत् स्यात् ॥

४ ॥

अस्ति ज्योतिष्टोमे नैमित्तिकं, वार्हद्विरं ब्राह्मणस्य
ब्रह्मसाम कुर्यात्, पार्थुरश्मां राजन्यस्य, रायोवाजीय
वैश्यस्य इति, तथा अग्नौ नैमित्तिकं, साहस्रं प्रथम
चिन्वानः चिन्वीत, द्विसाहस्रं द्वितीय, त्रिसाहस्रं तृती-
यम् इति, तथा दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, गोदोहनेन पशु-
कामस्य प्रणयेत्, कांस्येन ब्रह्मवर्चसकामस्य, मार्त्तिकेन
प्रतिष्ठाकामस्य इत्येतानि नैमित्तिकानि । तेषु सन्देहः,
किम् एतान्येनैमित्तिकानि नित्यार्थे, उत अन्यत् तत्र
तत्र नित्यार्थं ? इति ।

किं प्राप्तमेतान्येव ? इति । कुत ? । अथ ब्रह्मसामा-
दिभिरवश्यं भवितव्यं, चोदितानि हि तानि, सन्निहि-
तानि साधनानि प्राक्काङ्क्षन्ति, न च, एषां सन्ति विहि-
तानि साधनानि, समीपतय नैमित्तिकानि उपनिपतन्ति,
तै प्रकृतैः सन्निहितैरेतानि निराकाङ्क्षीभूतियन्ते इत्येतत्
न्याय्यम् । कथम् ? । नैमित्तिकं हि सन्निहितं, वाक्यान्
अवगम्यते, नान्यत् श्रूयते, यावाद्य श्रुतस्य उक्तमे-
तावानेव अश्रुतकल्पनायाम् ।

प्राह, ननु निमित्तार्थानि तानि प्रकृतानि । उच्यते,
नैव दीपः, अन्वार्थमपि प्रकृतम् अन्येन सम्यध्यते, यथा,
गायत्र्यं कुल्या प्रणीयन्ते, ताभ्यश्च पानीयं पीयते, उप-
सृज्यते च, एवम् इहापि द्रष्टव्यम् । अथ वा, अन्येषाञ्च
अवान्तरवाक्यं, यथा, गोदीहनेन प्रथयेत् इति, तत् अ-
क्षामसम्बन्धं गोदीहनेन प्रथयनं प्रापयति । न च, अथ
श्रुतमुत्सृष्टम् । योऽप्ययं पण्डितश्च इति शब्दः, स पण्ड-
ितसम्बन्धं गच्छुः श्रुतं कर्तुम्, न अवान्तरवाक्यस्य अर्थं
निवारयितुम्, न च, गम्यमानं, विना कारणेन अविवक्षि-
तम् इति शक्यं वदितुम् । भवन्ति च हिटानि वाक्यानि,
यथा श्वेतो धावति, अक्षस्त्वुसाना याता इति । तस्मात्
नैमित्तिकान्येव नित्यार्थं भवितुमर्हन्ति इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, नैमित्तिके श्रूयमाणे कृत्यर्थम् अन्यत्
स्यात् इति कुत ? । विकारत्वात् विशेषे श्रुतत्वात् इत्यर्थः,
विशेषे हि तत्र नैमित्तिकं श्रूयते, तत्, असति तच्छिन्-
विशेषे न भवितुमर्हति । यदुक्तम् अवश्यकर्तव्यानि इति,

नैष दोषः, अवश्यङ्कर्तव्यत्वात् करिष्यन्ते । यत्तु, नान्यदेषां विहित साधनम् इति सामान्यविहितं भविष्यति इति न दोषः । किन्तु तत् ? । अभीवर्त्तो ब्रह्मसाम, अष्टादशमन्व-गतोऽग्निः वारणं प्रणयनपात्रम् । अथ यदुक्तं, सन्निहितैः प्रकृतैर्नैमित्तिकैर्ब्रह्मसामादीनि सम्भूत्यन्ते इति । न इति ब्रूमः न हि वार्हङ्गिरादीनां प्रकरणम् । अथोच्यते, प्रकृतैः स्तोत्रादिभिः सम्बध्यन्ते इति, एतदपि नोपपद्यते, यद्यपि प्रकृतानि नित्यानि स्तोत्रादीनि, तथापि वाक्येन नि-मित्तसंयोगे श्रूयन्ते वार्हङ्गिरादीनि, वाक्यं च प्रकरणा-ह्वलीयः । यदुक्तं, सन्निधानाद्वाक्यादवगतोऽयमर्थः इति, न, एवञ्जातीयको वाक्यार्थः सामान्यं पदार्थं बाधितुमर्हति । निमित्तसंयोगे हि वार्हङ्गिरादीनामर्थवत्ता । तस्मात् तत्र तत्रान्यत् नैमित्तिकात् इति ।

अथ यदुक्तम्, अवान्तरवाक्येन गोदोहनमपि प्रापितं न शक्यम् उत्प्लुष्टम्, ऋते कारणात्, अविवक्षितं कल्पयितुम्, द्विष्टं हि तत् भवति इति । उच्यते, कारणात् अविवक्षितम् । किं कारणम् ? । न हि, इदं युगपत् भवति, परिपूर्णेन च अर्थाभिधानम् अवान्तरवाक्येन च इति । कथम् ? । प्रणयति इति प्रपूर्वे भयती विधिवि-भक्तिः स्वपदगतमर्थं श्रुत्या विदधाति, प्रणयनादिसम्बन्ध-मपि गोदोहनादि श्रुत्या, वाक्येन च । यस्तु फलस्य गोदोहनादेश्च सम्बन्धः, स हित्वा श्रुत्यर्थं, केवलेन वाक्येन । अथ, प्रणयनस्य गोदोहनादिसम्बन्ध, गोदोहनादेश्च फलेन सम्बन्धं वदति इति उच्यते । न, द्वार्था-

भिधानात् भिद्येत नितरां वाक्य, न च एतद्व्याप्यम् ।

यत्तु, श्रेतो धावति इत्येवमादि, भवेत् तत्र विशेषा
नवगमात् उभयार्थावगतिः, । इह तु गम्यते विशेष
कमिपदोच्चारणं, न इह श्रोतोऽर्थः । मन्येत । यदि
गोदोहनादे क्रियासम्बन्धो विवक्ष्यते, कमिपद प्रमादो
भवेत्, न च अयं प्रमादः, नैवावान्तरवाक्यार्थे विवक्षिते
कमिपदसम्बन्धोऽवकक्ष्यते । तस्मात् न द्रिष्ठं वाक्य,
गोदोहनादि कमिसम्बन्ध एव अत्र अभिधीयते, न नित्य
कार्यं भवितुमर्हति इति, एवं सर्वत्र । (४।१।२ प०) ।

दध्ना दध्नेनेति निमित्तोभयार्थतापि चरचन ।

(५।१।१ इत्यत्रापि)

एकस्य तृभयत्वे संयोगपृथक्त्वम् ॥ ५ ॥ (सि०) ॥

अग्निहोत्रे श्रूयते, दध्ना जुहोति इति, पुनश्च दध्नेन्द्रि
यकामस्य जुहुयात् इति, तथा अग्नीषोमीये पगावाध्यायत,
खादिरे बध्नाति इति, पुनश्च खादिर वीर्यकामस्य यूपं
जुह्यात् इति । तत्र सन्देहः, किम् अत्राप्यन्यत् नित्यार्थम् ।
उत नैमित्तिकमेव ? इति । किं प्राप्तम् ? पूर्वेषु न्यायेना
न्यत् इति एवं प्राप्ते नूनम्, एकस्य उभयत्वे नित्यत्वे नैमित्तिक
त्वे च संयोगपृथक्त्वं कारणं, तत् इह संयोगपृथक्त्वं
अस्ति, एक संयोगः दध्ना जुहोति इति, एक दध्नेन्द्रिय
कामस्य इति, तथा एक, खादिरे बध्नाति इति, अपर,

खादिरं वीर्यकामस्य इति । तस्मात् नित्यार्थे कामाय च दधि खादिरादि इति ।

शेषः इति चेत् ॥ ६ ॥ (आ०) ॥

इति चेत् पश्यसि, कस्मात् न पूर्वस्य अयमपि शेषो भवति ? यदेतदुक्तं, दध्ना जुहोति, खादिरे बध्नाति इति, तस्य एव तु दध्नः फलम् इन्द्रियं, तथा खादिरस्य वीर्यं, तच्च इदं च एकं वाक्यम् इति ।

नार्थपृथक्त्वात् ॥ ७ ॥ (आ० नि०) ॥

नैतदेवं, पृथगेतावर्थौ, यच्च दधिहोमसंयोगः यच्च दधीन्द्रियसंयोगः, तथा खादिरस्य बध्नातिना संयोगः वीर्येण च, द्वावेतावर्थौ, द्वावपि च विधिल्लिखितौ अर्थैकत्वाच्चैकं वाक्यं समधिगतम्, इहार्थद्वयेन भिद्येत वाक्यम् । कथम् ? जुहोतिसमभिव्याहृतविधिविभक्तिः, असम्भवे श्रौतस्य होमविधानस्य, गुणं समभिव्याहृतविधातुमर्हति, तदसम्भवे गुणफलसम्बन्धम् । तत्र हि अत्यन्ताय श्रुतिः उत्सृष्टा वाक्यानुरीधेन स्यात्, न च, युगपत् सम्भवासम्भवौ सम्भवतः । तस्मात् यदेव नैमित्तिकं तदेव नित्यार्थम् इति । (४ । ३ । ३ अ०) ।

पथीव्रतादीनां क्रतुधर्मताधिकरणम् ।

द्रव्याणान्तु क्रियार्थानां संस्कारः क्रतुधर्मः स्यात्
॥ ८ ॥ (सि०)

ज्योतिष्टोमे समामनन्ति, पयोव्रतं ब्राह्मणस्य, यवागू-
राजन्यस्य, घामिचा वैश्वस्य इति । तत्र सन्देहः, किम्
अथ पुरुषधर्मः, उत क्रतोः ? इति । प्रकरणं बाधित्वा
वाक्येन विनियुक्तं पुरुषस्य इति । एव प्राप्ते ब्रूमः, पुरु-
षाणां क्रियार्थानां शरीरधारणार्थो बलकरणाद्यर्थाय स-
ंस्कारो व्रतं नाम, स क्रतुधर्मो भवितुमर्हति, प्रकरणानु-
पहाय । ननु वाक्यात् पुरुषधर्मः इति । न इति ब्रूमः,
तथा सति फलं कल्प्य, कृतम् इतरत्र, प्रयोगवचनेनोप-
सन्नं हि तत् प्रधानस्य । तस्मात् क्रतुधर्मः ।

पृथक्त्वाद्भावतिष्ठेत ॥ ९ ॥ (यु०)

अथ पुरुषसंयोगः किमर्थः ? । व्यपस्थापनार्थः इति
ब्रूमः, पयोव्रतं ज्योतिष्टोमस्य भवति, तत्तु ब्राह्मणकर्म-
कस्य एव, न अन्यकर्मकस्य इति । एव सर्वत्र । (४। २ । ४
प०) ।

—

विश्वजिह्वादीनां सम्यक्ताधिकरणम् ।

(इत्थं प्रथमं विश्वजिह्वादिनां सम्यक्ताधिकरणम् ।)

चोदनाया फलाश्रुते कर्ममात्रं विधीयेत न ह्य-
शब्दः प्रतीयते ॥ १० ॥

इदमामनन्ति, तस्मात् पिबभ्य पूर्वेण करोति इति,

तथा सर्वेभ्यो वा एष देवेभ्यः सर्वेभ्यः कृन्दोभ्यः सर्वेभ्यः
 पृष्ठेभ्यः आत्मानमागुरते, यः सत्रायागुरते, स विश्वजिता
 अतिरात्रेण सर्वपृष्ठेन सर्वस्तोमेन सर्ववेदसदक्षिणेन यजेत
 इत्येवंलक्षणके श्रुते, भवति सन्देहः, किं निष्फलमेतत्
 कर्ममात्रम्, उत सफलम् ? इति । किं प्राप्तम् ? निष्फलम्
 इति । कुतः ? । फलाश्रुतेः, 'शब्दप्रमाणके कर्मणि एवञ्चा-
 तीयके, न हि अशब्दं प्रतीयते ।

ननु वैदिकानि कर्मणि फलवन्ति भवन्ति इत्येवम्
 उक्तम् । उच्यते, फलदर्शनात्तानि फलवन्ति इति उक्तं,
 न वैदिकत्वात् । एवं तर्हि कर्त्तव्यतावगमात् फलवन्ति
 इति अध्यवस्थामः, सुखफलं हि कर्त्तव्यं भवति इति ।
 उच्यते, प्रत्यक्षविरुद्धम् एवञ्चातीयकस्य कर्त्तव्यत्वं, साक्षा-
 द्धि तत् दुःखफलमवगच्छामः, न च एवञ्चातीयकं प्रत्यक्ष-
 विरुद्धं वचनं प्रमाणं भवति, यथा अश्विनि मज्जन्यला-
 वूनि, शिलाः प्लवन्ते, पावकः शीतः इति । अपि च अनु-
 मानात् अत्र सुखफलता, यस्मात् कर्त्तव्यम् अतः सुख-
 फलम् इति, प्रत्यक्षं च अनुमानाद्वलीयः । तस्मात् निष्फलम्
 एवञ्चातीयकम् इति ।

एवं हि अत्र फलं कल्प्येत, यद्येतत् फलवत्, एवम्
 उपदेशोऽथैवान् भवति इति । उच्यते, कामं वाक्यम् अनर्थ-
 कम् इति न्याय्यं वचनं भवेत्, भवन्ति हि अनर्थकान्यपि
 वचनानि, दशदाडिमानि, षडपूयाः, इत्येवञ्चातीयकानि ।
 ननु विश्वजिद्व्यापारः सुखफलः इति । उत्तर, सुखफलं हि
 भवति अपूर्वं, न व्यापारः, न च, अयम् अपूर्वस्य कर्त्तव्यताम्

आह, फलकर्तव्यतायां हि सत्त्वां तत् अवगम्यते, वाक्या
यंय फलस्य कर्तव्यताम् आह न पदार्थं, न च पत्र फल
सम्बद्ध वाक्यमस्ति । तस्मात् न, अयम् अपूर्वस्य विधा
यकः यद्, व्यापारमात्रमेव विदधाति, स च व्यापारो न
तदात्वे सुखफलं, न अपि प्रायत्वां, भवित्वात्, तत्र
अपूर्वं कल्पयित्वा फलमवगम्येत, फलं च कल्पयित्वा अपू-
र्वम् एवम् इतरेतराग्रयं भवति, इतरेतराग्रयापि च न
प्रकल्पन्ते । तस्मात् निष्कलम् एवञ्चातीयकम् इति ।

आह, अध्याहरिष्यामहे फलवचनम् । उच्यते, न
यस्य परिपूर्णे वाक्ये अध्याहर्तुम्, परिपूर्णे हीदं वाक्य
विग्रजित् याग कर्तव्य इति, न, किञ्चित् पदमस्ति
साक्षात्, येन अध्याहृत्य फल सम्बध्येत, यथा अचेमेऽपि
पत्रि, भवति विप्रसन्नक-उपदेय, चेमेऽयं, यथा गच्छतु
भवान् अनेन इति, परिपूर्वमेव इदं वाक्यं, न अध्याहार
मर्हति विप्रसन्नककर्तृकम्, एवम् इदमपि परिपूर्णं वाक्यं
न अध्याहारमर्हति । अपि च, अध्याह्रियमाणेन एव
इदं वाक्यं सम्बध्येत, विग्रजित् याग कर्तव्य इदं च
फलं भवति इति, दाविमो अर्थो, एकार्थं च वाक्यं समधि-
गतम् । तस्मात् अनर्थकम् एवञ्चातीयकं कर्म इति ।

अपि वाऽस्मान्सामर्थ्याच्चोदनाऽर्थेन गम्ये-
तायांना अर्थवृत्तौ न वचनानि प्रतीयन्तेऽर्थतो
द्यसमर्थानामानन्तर्येऽप्यसम्बन्धः तस्माच्छ्रुत्येक-
देशः स ॥ ११ ॥ (सि०) ॥

अपि वा इति पक्ष व्यावृत्तिः । न चैतदस्ति, अफलम् इति, फल चोदना अर्थेन गम्येत । कतमेन अर्थेन ? । कर्त्तव्यतावचनेन । आह, ननु व्यापारस्य प्रत्यक्षविरुद्धा कर्त्तव्यता । न व्यापारस्य उच्यते । कस्य तर्हि ? । व्यापारेण अन्यस्य कस्यचित् इति, भवति तेन इदानीं वाक्यं साकाङ्शं, तत्र अध्याहारोऽवकल्पते, भवति च अध्याहारेण अपि कल्पना, यथा, हारं हारम् इति उक्ते, संत्रियताम् अपात्रियताम् इति । कथं पुनः अवगम्यते, इह अध्याहारेण कल्पयितव्यम् ? इति । आम्नानसामर्थ्यात्, एवम् इदम् आम्नानम् अर्थवत् भविष्यति, शक्नोति च अर्थमवगमयितुम् । तस्मात् न अनर्थकम् ।

ननु यत् पदम् अध्याह्रियते, तत् पौरुषेयं, तेन अवगतं च अप्रमाणम् । उच्यते, न अपूर्वम् अध्याहरिष्यामः, वैदिकेन एव अस्य, सह अन्यत्र समागतातेन, एकवाक्यताम् अध्यवसामः । आह, न एवं शक्यम्, अन्तिकादुपनिपतितं हि पदं वाक्यार्थम् उपजनयितुमलं भवति, न दूरादवतिष्ठमानम् । अत्र उच्यते, व्यवहितमपि हि, पराण्यद्य व्यवधायकम्, आनन्तर्येण मनसि विपरिवर्त्तमानम् अलमेव भवति विशेषम् उपजनयितुम् । यथा,

इतः पश्यसि धावन्तं दूरे जातं वनस्पतिम् ।

त्वां ब्रवीमि विशलाक्षि । या पिनक्षि जरद्भवम् ॥

इति इतः पश्यसि शब्दो बुद्धौ भवति, सः, दूरे जातं वनस्पतिम्, एतैः पदैर्व्यवहितेन जरद्भवम् इत्यनेन शब्देन व्यवधायकानि अपोद्य सम्बध्यमानः सम्बध्यते, अर्थानां

हि अर्थवत्त्वेन हेतुना व्यञ्जितान्यपि वचनानि सम्बध्यन्ते,
यानि पुनरर्थतो हि असमर्थानि, तानि आनन्तर्येऽपि
सति न परस्परस्य सम्बन्धमर्हन्ति, यथा, या पिनश्च जर
इवम् इत्येवमादीनि । तस्मात् न पोरुपेयता भविष्यति ।
आह, ननु अत्रापि अपेक्षा पोरुपेयी । उच्यते, न अपेक्षा
वेदे वेदार्थप्रतिपत्तावभ्युपाय एव भवति, अनन्तरापेक्षायाम्
असम्भवत्वात् आह्वानसामर्थ्यात् इतरापेक्षा वृत्तिराशी
यते । तस्मात् शुल्लेकदेश स, फलकामपदं दूरेऽपि सत्
तस्य बाह्यस्य एकदेशमूतम् इत्यर्थः ॥

वाक्यार्थस्य गुणार्थवत् ॥ १२ ॥ (यु०) ॥

इन्द्राय रात्रे यूकर इति यथा वाक्यान्तरस्येन विधि
ग्रन्थेन गुणविधानं भवति, एव फलविधानमपि भवितु
मर्हति इति, यथा, वरुणो वा एतमग्ने प्रत्यगृह्णात् इति
व्यवधारणकल्पना । एवम् इदमपि द्रष्टव्यम् ॥ (४ । ३ । ५
अ०) ।

विश्वजिह्वादीनामीकफलताधिकारकम् ।

तत्सर्व्वार्थमनादेशात् ॥ १३ ॥ (पू०)

तस्मात् पिबभ्य पूर्वेऽंशु करोति इति, विश्वजिता
यजेत इति फलवत् एव विधौ कर्म इत्येतत् समधिगतम् ।
इदं तु सन्दिग्धते किं सर्व्वफलमेतत् कर्म, उत एकफलम् ?

इति । किं प्राप्तम् ? तत् सर्वार्थम् इति । कुतः ? ।
अनादेशात्, न किञ्चित् इह अतिदिश्यते, इदं नाम फलम्
इति । अस्ति चेत्, विज्ञायेत । तस्मात् सर्वार्थम् अवि-
शेषात् ।

एकं वा चोदनैकत्वात् ॥ १४ ॥ (सि०)

एकं फलं स्यात्, न वा सर्वार्थम् । कुतः ? । चोदनै-
कत्वात् साकाङ्क्षत्वात् एतत् अर्थपदेन सम्बध्यते इत्युक्तं,
यच्चेनेकेनापि सम्बद्धम् शक्नोति, तत् एकेन सम्बध्यते,
एकेन सम्बद्धं सत् निराकाङ्क्षं भवति, न तत् अपरेणापि
सम्बन्धमर्हति । तस्मात् एकैव कर्त्तव्यता चोदना न्याया,
तस्मात् एकफलता इति । (४।३।६ अ०) ॥



विश्वजिदादीनां स्वर्गफलताधिकरणम् ।

स स्वर्गः स्यात्, सर्वान् प्रत्यविशिष्टत्वात् ॥ १५ ॥

(सि०)

एवञ्चातीयकेष्वेवोदाहरणेष्वेतत् समधिगतम्, एक
फलम् इति । इदम् इदानीं सन्दिश्यते, किं यत्किञ्चित्, उत
स्वर्गः ? इति । यत्किञ्चिन् इति प्राप्तम्, विशेषानभिधा-
नात्, तत् उच्यते, स स्वर्गः स्यात् सर्वान् प्रत्यविशिष्टत्वात्,
सर्वे हि पुरुषाः स्वर्गकामाः । कुत एतत् ? । प्रीतिर्हि
स्वर्गः, सर्वथ प्रीति प्रार्थयते । किम् अतः । यद्येवम्,
अपिशेषयचनः यद्दो न विशेषे व्यवस्थापितो भविष्यति

यजेत कुर्यात् इति । तस्मात् स्वर्गफलम् एवञ्चातीयकम्
इति ।

प्रत्ययाच्च ॥१६॥ (यु०)

भवति च, अनादिदृष्टे कर्मणि स्वर्गं फलम् इति
प्रत्ययो लोके, एवम् उच्यते, पारामर्शत् देवदत्तं नियतो-
ऽस्य स्वर्गं । तद्वागकृत् देवदत्तं, नियतोऽस्य स्वर्गं इति ।
किम् अतो यद्येवम् । इत्यमतेन न्यायेन स्वर्गं सम्प्रत्ययो
भवति, यस्मात् स्वर्गफलेषु कर्मसु कर्त्तव्येषु फलवचनं नैव
उच्चारयन्ति गम्यते एव इति । तस्मादपि अवगच्छामः,
एवञ्चातीयकेषु स्वर्गं फलम् इति । (४ । ३ । ७ अ०)



शानिषत्पञ्चादिकफलवत्काङ्क्षानिर्वाहः ।

(शानिषत्पञ्चादिकफलवत्काङ्क्षानिर्वाहः) ।

कतौ फलार्थवादमङ्गवत्काङ्क्षानिर्वाहः ॥

१७ ॥ (पू०)

राक्षी प्रकृत्य श्रूयते, प्रतिगच्छन्ति च वा एते य एतां
उपयन्ति । ब्रह्मवर्चस्विभ्योऽवादा भवन्ति, य एतां उप-
यन्ति इति । तत्र सन्देहः, किं ते फलार्थवादा, सत-
फलविधयः ? इति । किम् प्राप्तम् ? फलार्थवादा इति
काङ्क्षानिर्वाहः । कुत ? । फलार्थवादादसङ्ख्या एते
शब्दा इति । किं सङ्ख्यम् ? । विधिविभक्त्येवभावः,

अङ्गवत्, यथा यस्य खादिरः स्त्रुवो भवति, स च्छन्दसामिव
रसेनावयति इत्येवमादिषु ।

फलमात्रेणो निर्देशादश्रुतौ ह्यनुमानं स्यात् ॥

१८ ॥ (सि०)

आवेयः पुनराचार्यः एवञ्जातीयकेभ्यः, फलम् अस्ति
इति मेने न, फलार्थवादः इति । कुतः ? । अश्रुतफलत्वे-
ऽप्यमीषां, फलचोदनया वाक्यशेषभूतया भवितव्यम् ।
तस्मात् अन्या व्यवहिता संती अव्यवहिता कल्पनीया, इय
त्वव्यवहिता क्लृप्तैव, प्रतिष्ठया ब्रह्मवच्च ससत्तया च समभि-
व्याहारा प्राप्ता प्रत्यक्षः, विधिविभक्तिमात्रमन्यतोऽपैक्ष्यम् ।

आह कथं केवलं विधिविभक्तिमात्रम् अन्यतो भवि-
ष्यति ? यत्, अनेन प्रतिष्ठादिना धात्वर्थेन सम्भत्स्यते इति ।
उच्यते, सह धात्वर्थेन, भविष्यति, न केवलम् । तस्मात्
अदोषः । अथ वा रात्रीणां या विधायिका विभक्तिः, सा
इममपि प्रतिष्ठादिविशेषं विधास्यति प्रयोगवचनेन,
स्तुतिर्वा सह प्रतिष्ठादिभिर्विधात्री भविष्यति इति ।

अङ्गेषु स्तुतिः परार्थत्वात् ॥ १९ ॥ (आ० नि०)

अथ यदुक्तं, यथा यस्य खादिरः स्त्रुवो भवति इत्येव-
मादिषु फलश्रुतिः अर्थवादो भवति, एवम् इहापि स्यात्
इति युक्तं तत्र फलार्थवादः, फलविध्यसम्भवात्, फलार्थवाद-
सम्भवाच्च । तदुक्तं द्रव्यसंस्कारकर्मसु परार्थत्वात् फलश्रुतिः
अर्थवादः स्यात् । (४ । ३ । १ सू०) इति । (४ । ३ ।
८ अ०) ।

काम्यानां यदीदं काम्यकृतकामाभिवरणम् ।

काम्ये कर्मणि नित्यं स्वर्गो यथा यज्ञाङ्गे
कृत्यर्थः ॥ २० ॥ (पू०)

काम्यानि कर्माणि उदाहरणम् सौम्यं चरु निर्घपेत्
ब्रह्मवर्चसकाम इत्येवमादीनि इति । तच्च सम्यग्, किम्
एषां स्वर्गं फलं कामस्य, उत काम एव ? इति । किं
प्राप्तम् ? काम्ये कर्मणि नित्यं स्वर्गं स्यात् । कथम् ? सर्वं
पुरुषार्थाभिधायी सामान्यवचनं शब्दं न विशेषेण व्यवस्था-
पितो भवति शक्यते हि अस्य दूरस्थेनापि स्वर्गकामशब्देन
सम्यक् । आह, ननु विशेषकं शब्दं श्रूयते, ब्रह्मवर्चस-
काम इति । नैष विशेषकः, उपाधिकार एषः, यथा
काष्ठान्याहर्तुम् प्रस्थित उच्यते, भवता शाकम् अपि आह-
र्तव्यम् इति, काष्ठाहरणे शाकाहरणम् उपाधिं क्रियते
इति । किम् इदम् उपाधिं क्रियते ? इति । काष्ठाहरणा-
धिकारसमीपे द्वितीयं कर्मोपधीयते, सति काष्ठाहरणे,
इदम् अपरं कर्तव्यम् इति । एवम्, इहापि स्वर्गफलं फलम-
परम् उपधीयते, ब्रह्मवर्चसकामो यागेन स्वर्गमभिनिर्व-
र्तयेत् इति । न हि, तच्च ब्रह्मवर्चसफलवचनं स्वर्गफलस्य
प्रतिषेधकं, यथा यज्ञाङ्गे कृत्यर्थः, गोदोहनेन पशुकामस्य
प्रषयेत् इति, यः पशुकामः स गोदोहनेन प्रषयनम् अभि-
निर्वर्तयेत् इति ।

वीते च कारणे नियमात् ॥ २१ ॥ (यु०)

वीते च कारणे, वीतायां फलक्षयायास्त्वं भवति वा फले

समाप्तिनियमो दृश्यते, वृष्टिकामेष्ट्यां, यदि वर्षेत् तावत्येव जुहुयात्, यदि न वर्षेत् शीभूते जुहुयात् इति, यदि न स्वर्गः, किमर्थः समाप्तिनियमो भवेत् । तस्मात् नित्यः स्वर्गः इति ।

कामो वा तत्संयोगेन चोद्यते ॥ २२ ॥ (सि०)

कामो वा फलं भवेत्, न स्वर्गः, तत्संयोगेन अस्य चोदना भवति, न स्वर्गकामसंयोगेन, आनुमानिकोऽस्य स्वर्गकामेन एकवाक्यभावः, प्रत्यक्षस्तु कामवचनेन, प्रत्यक्षं च अनुमानाद्वलीयः । तस्मात् काम एव फलम् इति ।

अङ्गे गुणत्वात् ॥ २३ ॥ (आ० नि० १)

अथ यदुक्तं, यथा यज्ञाङ्गे इति, युक्तं, अङ्गे, गुणत्वात् । प्रत्यक्षः तत्र क्रतुना संयोगः, कामेन च, यः पशुकामः स्यात्, स गोदीहनेन प्रणयनम् अभिनिर्वर्त्तयेत् इति । न तु अत्र प्रत्यक्षः शब्दोऽस्ति यो ब्रह्मवर्चसकामः स्यात्, स यागेन स्वर्गमभिनिर्वर्त्तयेत् इति । कथं तर्हि ? यो ब्रह्मवर्चसकामः स्यात्, स तत् यागेन निर्वर्त्तयेत् इति । तस्मात् न अङ्गवत् भवितुमर्हति इति ।

वीते च नियमस्तदर्थम् ॥ २४ ॥ (आ० नि० २)

अथ यदुक्तं, वीतायां फलेच्छायाम्, अवाप्ते वा फले समाप्तिनियमो दृश्यते इति । तत्र ब्रूमः, वीते नियमः तदर्थं, वीते नियमो भवति, तस्मै प्रयोजनाय । कस्मै ? । शिष्टाविगर्हणाय, उपक्रस्य अपरिसमापयतः, तदनन्तर-

मेवैनं शिष्टा विगर्हयेयुः, प्राक्तनिक्रीडय कापुरुष इति
 वदन्तः । ये हि देवेभ्यः सङ्कल्प्य जुहि, न यागमभिनि
 र्वत्तयन्ति, तान् शिष्टा विगर्हन्ते, तस्मात् प्रवय्य समाप
 यितव्य, तत्र एतद्दर्शनं युक्तं भविष्यति, यदि वर्पेत् ताव
 त्येव जुहुयात् इति । तस्मात् काम्यानां काम एव फलम्
 इति । (४ । ३ । ८ अ०) ।

इदमन्वायादीनाम् सर्वकामावताधिकारम् ।

(इतः प्रभृति अधिकारपरम् इदमन्वायाद्यम्)

सार्धकाम्यमङ्गकामै प्रकरणात् ॥ २५ ॥ (पृ०)

इदमन्वायते, एकस्मै वा अन्या इष्टय कामाय वा
 श्रियन्ते, सर्वेभ्यो र्गर्गपूर्णमासो, एकस्मै वान्ये कृतव
 कामाय वाश्रियन्ते, सर्वेभ्यो ज्योतिष्टोम इति । तत्र
 सन्देहः, किम् अङ्गकामै अङ्गाङ्गकामेय सह, अस्य अनु
 वादः, अथवा विधिः ? इति । किं प्राप्तम् ? अनुवाद
 इति, यदेतत् सार्धकाम्यं, तदनुव्यते, अङ्गकामेय अङ्गाङ्ग
 कामेय सह, सन्ति हि अङ्गकामाय अङ्गाङ्गकामाय, यथा
 आहाय्यपुरीषां पशुकामस्य वेदिं कुर्यात्, खननपुरीषां
 प्रतिष्ठाकामस्य इत्येवमादयः, तथा यदि कामयेत वर्पेत्
 पर्वण्य इति नीचैः सद्यो मितुयात् इति, तत् विहितमेव
 इदमभिधीयते, इत्यनुवादं न्याय्यम् मन्यामहे ।

फलोपदेशो वा प्रधानशब्दसंप्रयोगात् ॥ २६ ॥

(सि०)

फलविधिर्वा । कुतः ? । प्रधानशब्देन फलसंयोगो भवति, सर्वेभ्यो दर्शपूर्णमासौ, सर्वेभ्यो ज्योतिष्टोमः इति च, प्राधानाभिधानेन च प्रधानस्य सर्वफलवत्ता विहिता । तस्मात् न अनुवादः । अथ अङ्गकामान् अङ्गाङ्गकामांश्चापेक्षते, तथा लक्षणाशब्दः स्यात्, श्रुतिश्च लक्षणाया गरीयसी । तस्मात् प्रयोगवचनेन विधिः इति । (४।३।१० अ०) ।

दर्शपूर्णमासादीनां प्रति फलं पृथगनुष्ठानाधिकारणम् ।

(योगसिद्धान्ताय) ।

तत्र सर्वेऽविशेषात् ॥ २७ ॥ (पू०)

एवञ्जातीयकेषु एव उदाहरणेषु एतत् उक्तं, प्रधाने सर्वकामानां विधिः इति । इदम् इदानीं सन्दिह्यते, किं सकृत्प्रयोगे सर्वे कामाः, उत पर्यायेण ? इति । किं प्राप्तम् ? सकृत्प्रयोगे सर्वे कामाः इति । कथम् ? । सर्वेषां कामानां दर्शपूर्णमासौ निमित्तं, ज्योतिष्टोमश्च इति, निमित्तं चेत् सर्वेषां कामानां, कोऽत्र खलु कामो न भविष्यति ? इति । तस्मात् योगपद्येन सर्वे कामाः इति ।

योगसिद्धिर्वाथ'स्योत्पत्त्यसंयोगित्वात् ॥२८॥ (सि०)

न चैतदस्ति, सर्वे युगपत् कामा इति, पर्यायो योगसिद्धिः, पर्यायेण भवेयुः कामा इति । कुत ? । अर्थस्य उत्पत्त्यसंयोगित्वात् अर्था इमे कामा नाम, न सर्वे एव युगपत् उत्पद्यन्ते, असम्भवा युगपदुत्पत्तेः सर्वेषां, विरोधात् । अथ वा, उत्पत्त्यसंयोगित्वात् इति न, कामा नामेतत् उत्पन्नवचनम्, उत्पन्नानां सत्त्वत्वेन वचनं, ये सर्वे कामास्तेभ्यो दर्गपूर्णमाप्तो ज्योतिष्टोमय इति, न सर्वे कामाः कर्मण श्रूयन्ते, ये सर्वे कामास्तेभ्यो हि कर्म विधीयते । तस्मात् न कामाना साहित्य गम्यते इति । (४।१।११ प०) ।

एवं वा,—

काम्यानामोद्दिष्टासुषिष्यसकृदभाषितत्वं ।

(अर्थकाम्यता)

तत्र सर्वेऽविशेषात् ॥ २९ ॥ (पू०)

काम्यानि अर्गाणि उदाहरणम्, सोर्यं चरुं निर्वपेत् मध्ववर्धंसकाम, ऐशान्नमेकादशकापालं निर्वपेत् प्रजा काम, विषया वनेत पशुकाम, वैश्वदेवीं साङ्गप्रहायणीं निर्वपेत् ग्रामकाम इति, तेषु सन्देहः किम् इह सोमे कामा उत पशुभिन् सोमे ? इति । किं प्राप्तम् ? तत्र पशुभिन् सोमे कामा अविशेषात्, यथा स्तुर्म, एवम् इमेऽपि, न हि, अनन्तरनिर्दिष्टे कर्मणि फलम् उपस्रभ्यते पश्वादि, यद्य अनन्तरम् उपस्रभ्यते, तत् तत इति वि

आयते, यथा यत्कालं मर्दनं, तत्कालं मर्दनसुखम् । यच्च
कालान्तरे उपलभ्यते, तस्याप्यन्यदेव कारणं प्रत्यक्षं, शरीर-
ग्रहणस्य तु न अदृष्टादृते किञ्चित् कारणमस्ति । तस्मात्
विशिष्टेन्द्रियशरीरादि फलं पशुसम्बन्धसमर्थं पशुफलात्
कर्मणो भवति इत्येवं बोद्धव्यम् । तद्वि दर्शयति, कैकयो
यज्ञं विविक्तान् दालभ्यम् उवाच अनया मा राष्ट्रप्रतिपाद-
नीयया इष्ट्या याजयेति, सोऽब्रवीत् न वै सौम्य राष्ट्रप्रति-
पादनीयां वेत्य, अमुष्मै कामाय यज्ञा प्राङ्घ्रियन्ते इति
जन्मान्तरफलतां दर्शयति । तस्मात् जन्मान्तरफलानि
काम्यानि इति ।

योगसिद्धिर्वार्थस्योत्पत्त्यसंयोगित्वात् ॥ २८ ॥

(सि०)

इह एवैषां सिद्धिः योगस्य, उत्पत्त्या योगो न सम्भ-
वति, यः पशुभ्यः कामयते, स एतेन यागेन कुर्यात् इति,
न अत्रैतत् गम्यते, इह जन्मानि न सम्भवति इति । यच्च,
अनन्तरं नोपलभ्यते इति, तच्च, प्रत्यक्षानुमानाभ्यां न
गम्यते, शब्देन त्वस्ति गतिः । यत्तु, कालान्तरेऽन्यत् कार-
णम् इति, न एष दोषः, अन्यदपि भविष्यति एतदपि ।
यच्च, अमुष्मै कामाय यज्ञा प्राङ्घ्रियन्ते इति, अत्र उच्यते,
एवम् अस्य ऋषेर्मतम्, इह यस्य फलं तेन त्वां न याज-
यामि, यस्य अमुत्र फलं तेन च याजयिष्यामि इति ।
तस्मात् एतत् परिहृतम् इति । (४ । ३ । १२ अ०) ।

सोत्रामण्डादीनां चरनापहतादिवरचम् ।

समवाये चोदनासंयोगस्वार्थवत्त्वात् ॥२६॥ (सि०)

अग्निं चित्वा सोत्रामण्डा यजेत वाजपेयेन इह
हृदस्यतिसवेन यजेत इति । तत्र सन्देहः किम् अङ्गप्रयो
जनसम्बन्ध एव, सत कात्तार्थ संयोग ? इति । अङ्गप्रयो
जनसम्बन्ध इति ब्रूम एव हि श्रुतिविनियुक्तोऽर्थः, इत
रथा आसौ सज्येत, श्रुतिसप्तचाविषये च श्रुतिन्याया
न नक्षत्रा । तस्मात् अग्निरङ्ग सोत्रामणी, वाजपेयाङ्ग
हृदस्यतिसव इति ।

कालश्रुतौ काल इति चेत् ॥ ३० ॥ (आ०)

एव चेत् पश्यासि, अङ्गप्रयोजनसम्बन्ध इति अथ
कात्तविधान कस्मात् न भवति ? कात्तविधिरूपो हि शब्द
चित्वा चयनेऽभिनिर्वृत्ते इति ।

नासमवायात्प्रयोजनेन स्यात् ॥३१॥ (आ० नि०)

न एतदेवम्, असमवायात् शब्द प्रयोजनेन शब्दार्थेन
इत्यर्थः, शब्दार्थद्वयन तेन असमवायः स्यात् सोत्रामण्डा
वाजपेयेन च हृदस्यतिसवस्य । प्रकरणं च बाध्यते, अग्नि
प्रकरणे श्रूयमाणे अग्नेर्धर्मा मस्यते याग, वाजपेयप्रकरणे
च वाजपेयस्य इतरथा, तयो प्रकरणेऽन्यस्य धर्म कालो
गम्यते । तस्मात् अङ्गप्रयोजनसम्बन्ध इति । (४ । ३ । १५
अ०) ।

वैनृधादे पौर्णमास्यायज्ञताधिकरणम् ।

उभयार्थमिति चेत् ॥ ३२ ॥ (पृ०)

दर्शपूर्णमासयोरामनन्ति, संस्थाप्य पौर्णमासीं वैश्व-
धमनुनिर्वपति इति । तत्र सन्देहः किम् उभयाङ्गं वै-
श्वः, कालार्थः पौर्णमासी संयोगः । उत अङ्गप्रयोजन-
सम्बन्धः ? इति । किं प्राप्तम् ? एवं चेत् उभयार्थी वैश्वः ।
कुतः ? । प्रकरणे उभयोः आन्तानसामर्थ्यात्, कालविधि-
सारूप्याच्च संस्थाप्य इति ।

न शब्दैकत्वात् ॥ ३३ ॥ (सि०)

एकः शब्दः, अनुनिर्वपति इति एकस्मिन् एव वाक्ये
न द्वौ सम्बन्धौ शक्नोति विधातुम् वैश्वस्य दर्शपूर्ण-
मासाभ्यां, पूर्णमासीकालेन च । एकार्थत्वात् हि एकं
वाक्यं समधिगतम् ।

प्रकरणादिति चेत् ॥ ३४ ॥ आ०)

प्रकरणात् इति यदुक्तं, तत्परिहर्तव्यम् ।

नोत्पत्तिसंयोगात् ॥ ३५ ॥ (सि०)

नैतदेवम् एतदेव वैश्वस्य उत्पत्तिवाक्यं तत् दर्शपूर्ण-
मासाभ्यां वा प्रकरणात् एकवाक्यभावमियात्, प्रत्यक्ष वा
पौर्णमास्याः, तत्र प्रत्यक्षसंयोगः प्रकरणात् बलवान्, प्रत्य-
क्षश्च पौर्णमास्या संयोगः परोक्षः कालेन, तस्मात् पौर्ण-
मास्या अङ्गं वैश्वः इति । (४।३।१४ अ०) ।

अनुयाजादीनामाग्निमाकृताद्वाभ्रतादिकरणम् ।

अनुत्पत्तौ तु कालं स्यात्प्रयोजनेन सम्बन्धात् ॥

३६ ॥

न्यातिष्ठोमे श्रूयते, आग्निमाकृतात् ऊर्ध्वम् अनुयाजेय
रन्ति प्रपन्नत्वं परिधीन् जुहोति हारियोजनम् इति । तत्र
सन्देहः, किम् अन्नम् विधीयते उत कालः ? इति ।
अन्नविधाने श्रुतिः, कालविधाने लक्षणा तस्मात् अन्न
विधानम् इति प्राप्ते त्रुम्, अनुत्पत्तिवाक्ये कालः स्यात्,
अग्निमाकृतं सोमाङ्गम्, अनुयाजा पञ्चदश, तत्र न तयो
परस्परस्य सम्बन्धः । तथा, परिधयः पञ्चदश, हारियोज
नम् अन्यदेव प्रधानम् । अनुयाज आग्निमाकृतं च प्राप्तम्
आनक्त्यमेव तयोर्न प्राप्तं तत्र विधीयते । तथा, हारि
योजनस्य परिधिप्रहरणस्य च । एव च सति, न हारि
योजनस्य परिधिप्रहरणेन कथित उपकारः क्रियते, हारि
योजनेन वा परिधिप्रहरणस्य । ननु परिधिप्रहरणस्य
उपरिष्ठाद्भावेन तस्य उपक्रियेत इति । उच्यते, न हि
उपरिभागात् परिधिप्रहरणस्य अनुष्ठेयम् निश्चयते एव
एतत् पञ्चदश, तस्मिन् सति तस्य उपरिभावो विद्यते
एव इति । तस्मात् कालाच्च सम्बन्धः इति । (४।३।
१५ अ०) ।

सोमादीना दर्शपूर्णमासोत्तरकालतादधिकरणम् ।

उपतिक्कालविषये कालः स्याद्वाक्यस्य तत्-
प्रधानत्वात् ॥ ३७ ॥

इदम् आज्ञायते, दर्शपूर्णमासौ इष्ट्वा सोमेन यजेत
इति । तत्र सन्देहः, किम् एतत् अङ्गस्य विधानम् उत
कालस्य ? इति । किं प्राप्तम् ? श्रुतेः अङ्गस्य । इति प्राप्ते
उच्यते, अस्मिन् कालाङ्गविधानसंशये कालः स्यात् वाक्यस्य
तत्प्रधानत्वात्, कालप्रधानं हि एतत् वाक्यं, न यागवि-
धानपरम्, अतत्परताऽस्य, रूपावचनात् । कथं रूपावच-
नम् ? । देवताभावात् । कथम् अभावः ? । अश्रुतत्वात् ?
या हि यस्य श्रूयते, सा तस्य देवता भवति, श्रुत्या हि
देवता गम्यते, न प्रत्यक्षादिभिः । तस्मात् न अपूर्वस्य
यागस्य विधानं, कालार्थं अनुवादे न अयं दोषः, विहित-
देवताको हि अनूयते । तस्मात् अत्र कालार्थः सम्बन्धः
इति । तच्च दर्शयति एष वै देवरथो यत् दर्शपूर्णमासौ, यदर्श-
पूर्णमासाविष्ट्वा सोमेन यजते, रथस्यष्ट एव अवसाने वरे
देवानामवस्यति इति, प्रदर्शिते मार्गे रथेन यातुम् सुख
भवति, एवं दर्शपूर्णमासाविष्ट्वा सोमेन यष्टुम् सुख भवति,
दर्शपूर्णमासप्रज्ञतीनि तस्य दीक्षणीयादीनि सभ्यस्तानि
भवन्ति, एवम् अथैवादीर्घ्यवान् भवति । (४।३।१६ अ०) ।

वैश्वानरेष्टे पुर्वगतफलकलाधिकरणम् ।

(इत' प्रथमि अधिकरणद्वयं जातेष्टिन्याय' ॥

फलसंयोगस्त्वचीदिते न स्यादशेषभूतत्वात् ॥ ३८ ॥

वेम्बानरं द्वादशकपाक्षं निर्वपेत् पुच्छे जाते इति ।
तत्र सन्देहः, किम् आत्मनि श्रेयसाय, उत पुच्छनि श्रेय
साय ? इति । आत्मनि श्रेयसाय इति ब्रूम, न इमानि
फलदानि परस्मै भवन्ति कर्माणि । कुत ? । आधाने
आत्मनेपदनिर्देशात्, यथा, यदि एकं कपाक्षं नश्येदेको
मासः संवत्सरस्य अपेत स्यात् अथ यजमानः प्रमीयेत
द्यावापृथिवीयम् एककपाक्षं निर्वपेत् । यदि द्वे नश्ये
यातां, द्वौ मासौ संवत्सरस्य अपेतौ स्यातां, अथ यज
मानः प्रमीयेत आश्विनं द्विकपाक्षं निर्वपेत्, सप्तगयो
दासयति यजमानस्य गोपीयाय इति, कपाक्षनाशे
निमित्ते आत्मनि श्रेयसफलं कर्म दशयति । एवम् इहापि
द्रष्टव्यम्, तस्मात् आत्मनि श्रेयसम् इति ।

एव प्राप्ते ब्रूम, फलसंयोगो न स्यात् पितुः, फल
वचनं श्रेयभूतं पुच्छस्य न पितुः । कथम् ? । एव श्रूयते,
वेम्बानरं द्वादशकपाक्षं निर्वपेत् पुच्छे जाते, यत् अष्टा
कपाक्षो भवति, गायत्र्यैवैनं ब्रह्मवर्षेण पुनाति, यत्
नवकपाक्षो भवति, विवृतेवास्मिंस्तेजो दधाति, यत्
दशकपाक्षो विराज्येवास्मिन् अथायं दधाति, यत् एका
दशकपाक्षं त्रिष्टुभेवास्मिन् इन्द्रियं दधाति, यत् द्वादश
कपाक्षो जगत्त्रेवास्मिन् पशून् दधाति । यस्मिन् जाते
एताम् इष्टिं निर्वपति, पूत एव स तेजस्वी अत्राह इन्द्रि
यावी पशुमान् भवति इति, यो जातः, तत्र फलं श्रूयते,
नास्ति वचनस्य प्रतिभारः । तस्मात् पुच्छस्य फलम्
इति ।

यदुक्तं, न परस्य फलदान्येतानि कर्मणि इति,
तदुच्यते, यत् पुत्रस्य फलम्, आत्मनः सा प्रीतिः, तस्मात्
आत्मनेपदं न विनश्यते, एतामेव आत्मनः प्रीतिमभिप्रेत्य
भवति वचनम्, आत्मा वै पुत्रः इति,

अङ्गादङ्गात् सम्भवसि हृदयादभिजायसे ।

आत्मा वै पुत्रनामासि न जीव शब्दः शतम् ॥

इति ।

अङ्गानान्तूपघातसंयोगो निमित्तार्थः ॥ ३६ ॥

(आ० नि०)

अथ यदुक्तं, यदि एकं कपालं नश्येत् इत्येवमादि ।
तत्र उच्यते, अङ्गानाम् उपघातसंयोगो निमित्तार्थः उप-
पद्यते, नान्यथा, न हि, कपाले नष्टे तदन्वेषणार्था इष्टि-
युक्ता न हि, काकिन्यां नष्टायां तदन्वेषणं कार्वाण्येन
क्रियते । (४ । ३ । १७ अ०)

एवं वा,

वैश्वानरेष्टे जातकर्मोत्तरकालतोपिकरंभम् ।

अङ्गानान्तूपघातसंयोगो निमित्तार्थः ॥ ३६ ॥

वैश्वानर द्वादशकपालं निर्वपेत् पुत्रे जाते इति ।
तत्र सन्देहः, किं जातमात्रे, उत कृते जातकर्मणि ?
इति । जातमात्रे इति ब्रूयः, सम्प्राप्ते हि निमित्ते नैमि-
त्तिजेन भवितव्यम् । एवं प्राप्ते ब्रूयः, कृते जातकर्मणि
इति । कुतः ? । सामर्थ्यात्, कृते हि जातकर्मणि प्राग्यनं

तस्य विधीयते, यदि प्राक् जातकम्पण, इष्टि क्षियते,
प्राशनकाशो विप्रलयेत, तत्र चक्षुः गरीरधारणं न म्यात् ।
अथ यदुक्तम् सम्प्राप्ते निमित्ते हि नैमित्तिकेन भवितव्य
मिति । उच्यते, अज्ञानासुषुप्तात्मयोगो निमित्तार्थः,
उपघात पुत्रजम्भ तत् भूतं निमित्तम् । तत्कालोऽङ्गम,
तच्च निमित्तम्, छतेऽपि जातकर्मणि नापैति । इतरस्मिन्
पक्षे कालोऽपेयात्, नक्षत्रा वाग्निन् पक्षे स्यात् । तस्मात्
छते जातकर्मणि इति ।

अथ किमन्तर्हमाहे यस्मिन् कस्मिन् वा चक्षुः, उत
स्वकाशे ? इति । स्मिन् प्राप्तम् ? यस्मिन् कस्मिन् वा
चक्षुः, एवम् अनियमं प्राप्तम् । अत्रोच्यते, पौर्णमास्या
ममावास्यायां वा । कुत ? । श्रुते, एव हि चूयते य
इदा पशुना सोमेन वा यजेत, स पौर्णमास्याम् अमावा
स्यायां वा यजेत इति । नातिभारो वनस्य, इतरस्मिन्
पक्षे कालोऽपेयात् । नक्षत्रावाग्निन् पक्षे स्यात् । अन्यस्यां
तिथावन्तर्हमाहे वा कुर्वन् सर्वाणि अज्ञानि उपसंहृतुं
न शक्नुयात् । कालं शोधयन् नोपसंहृद्नीयात् । तस्मात्
चक्षुःते दगाहे पौर्णमास्याममावास्यायां वा कुर्यात् इति ।
(४ । ३ । १८ अ०)

श्रीरामश्यायज्ञानं अत्रावच्छेदयन्त्यादिशब्दम् ।

प्रधानेनाभिमतयोगादज्ञाना मुख्यकालत्वम् ॥

४० ॥ (पू०)

अग्निं चित्वा सौत्रामण्या यजेत, वाजपेयेन इष्ट्वा ह्वं-
 स्थितिसवेन यजेत इति। अङ्गप्रयोजनसम्बन्धः इत्युक्तम्,
 एतत् वेदानीं सन्दिह्यते, किं चित्मात्रे, तन्त्रमध्ये एव
 कर्त्तव्यम्, उत स्वकाले कर्त्तव्यम् ? इति, तथा वाजपेये
 किं ह्वंस्थितिसवे, उत स्वकाले ? इति । मुख्यकालत्वम्
 अनयोः स्यात् । कुतः ? । प्रधानकालत्वात् अङ्गानाम्,
 एको हि कालः प्रधानानाम् अङ्गानां च इति वक्ष्यते,
 अङ्गानि तु विधानत्वात् प्रधानेन उपदिश्येरन् इति,
 अग्निचयनं कृत्वा न तावति एव स्यात्वा, सौत्रामेणीसंज्ञ-
 कोऽपरो यागः कर्त्तव्यः इति । तथा, वाजपेयम् अभि-
 निर्वर्त्य न एतावता कृती स्यात्, ह्वंस्थितिसवसंज्ञकं
 यागम् अभिनिर्वर्त्तयेत् इति ।

अपहृत्ते तु चोदना तत्सामान्यात् स्वकाले
 स्यात् ॥ ४१ ॥ (सि०)

अपहृत्ते यागे चोद्यते यागान्तरम् इदम्, अपहृत्तिश्च
 सर्वेषु यागाङ्गेषु अकृतेषु न भवति, न, यथा भवान् मन्यते
 यागमात्रे निर्वृत्ते इति । कुतः ? । करणविभक्त्या संयो-
 गात्, वाजपेयेन इष्ट्वा वाजपेयेन फलस्थ व्यापारं कृत्वा
 साङ्गेन च व्यापारो गम्यते न निरङ्गेन, भवेत् तन्त्रमध्ये
 प्रयोगः यदि वाजपेयम् अभिनिर्वर्त्य इतीक्षितभाषो
 वाजपेयस्य स्यात्, ततः प्रधानमात्रं वाजपेयसङ्गकम्
 अभिनिर्वर्त्य इति गम्येत, न तु एवमस्ति । तस्मात् यथो-
 क्तानि सर्वाण्यङ्गानि कृत्वेत्यर्थः । एवं चेत्, निर्वृत्ते प्रागे,

प्रतिकान्ते वाजपेयकासे याम प्रयुज्यते तस्य चोदनासा
मान्यात्, ज्योतिष्टोमिके विध्यन्ते प्राप्ते स्वेन चोदकप्राप्तेन
कासेन भवितव्यम्, सौत्रामण्या चोदनासामान्यात्, दर्श
पूर्वमासकासेन इति ।

षाड, वाजपेये तावत् इडा इतिवचनात् यागम् अभि
निर्वर्त्य इति गम्यते, अग्नौ तु नोपपद्यते, तत्र चित्वा
इतिवचनात् चयनम् अभिनिर्वर्त्य इत्ययं स्यात् । उच्यते,
नेतदेवम्, अग्निं चित्वा इति हि ज्ञेयते अग्निं चयनेन
सकृत् इत्ययं, अग्निं इति ज्वलन्मोऽभिधीयते, न तस्य
सकृत्प्रापनमात्रम् उपकार, यदि स्वस्त्यक्षिते यागो भवति,
ततश्चयनेन अग्नेः उपकारोऽस्ति, तमभिनिर्वर्त्य इति स्वस्त्य
क्षितेऽग्नौ यागमभिनिर्वर्त्येति गम्यते, यावत् स्वस्त्यक्षिते
ऽग्नौ यागो न भवति, न तावदग्निं चयनेनोपक्रियते ।
येन अग्निर्जमानस्य उपकरोति, सोऽग्निरुपकारो न
स्वस्त्यप्रापनमात्रम् । तस्मात् तत्रापि यागम् अभिनिर्वर्त्य
इति गम्यते । (४ । १ । १८ प०)

इति त्रीयवरस्तामिनः छतो मीमांसाभाष्ये चतुर्थं
स्थाध्यायस्य तृतीय पादः समाप्तः ।

चतुर्थे अध्याये चतुर्थं पादः ।

राजर्ष्यजानां विदवशापइवमाधिकरणम् ।

प्रकरणशब्दसामान्याच्चोदनानामनङ्गत्वम् ॥१॥

(पू०)

सन्ति अनुमत्यादीनि ऐष्टिकानि कर्माणि, मल्हादयः पशवः, पवित्रादयः सोमाः, वाल्मीकवपायां होमः इत्येवमादीनि दार्विहीमिकानि । तथा, यष्टीर्ही दीव्यति, राजन्यं जिनाति, शीनःशेफमाख्यापयति अभिषिच्यते इति, एतेषां सन्निधौ श्रूयते, राजसूयेन स्वाराज्यकामो यजेत इति, स एष रूपवता यागानां सन्निधौ अरूपः शब्दः श्रूयमाणः समुदायवाचकः समधिगतः । तत्र सन्देहः, किं सर्वेषाम् अनुमत्यादीनां समुदायस्य राजसूयशब्दो वाचकः, उत केषाञ्चिद्वाचकः केषाञ्चित् न ? इति । किं प्राप्तम् ? सर्वेषां वाचकः इति । कुतः ? । प्रकरणशब्दसामान्यात्, प्रकरणशब्दः सर्वेषां सजानो राजसूयेन इति, राजा तत्र सूयते, तस्मात् राजसूयः, राज्ञो वा यज्ञो राजसूयः, तत् प्रकरणसन्निधाने सति, विशेषाभावे च सर्वेषां वाचको भवितुमर्हति, यद्य राजसूयशब्दितः ततः फलं भवति । तस्मात् सर्वाणि प्रधानानि इति ।

अपि वाङ्मनिज्याः स्तुततो विशिष्टत्वात् ॥ २ ॥

(सि०) ॥

अपि वा इति पक्षव्यावृत्तिः । या अनिज्याः ता अङ्गं, यथा विदेवनादयः, राजसूयसंज्ञकेन यागेन स्वाराज्यं कुर्यात् इत्युच्यमाने यागेनैव स्वाराज्यं साध्यते, न अयागेन, अयागाद्य विदेवनादयः । तस्मात् अङ्गं भवेयुः, इज्यानां फलवतीनां श्रूयमाणाः इति । (४ ४।१ अ०) ।

विदेवनात् तत्पराजसूयादिसाधिवारणम् ।

मध्यस्य यस्य तन्मध्ये ॥ ३ ॥ (पू०) ॥

राजसूयेऽभिषेचनीयमध्ये यदौर्ही दीव्यति इति विदेवनादयः समाधाता, वे किम् अभिषेचनीयस्य पशुम्, उत कृत्स्नस्य राजसूयस्य ? इति संशयः । उच्यते, मध्याम्नानात् अभिषेचनीयस्य इति, तथा आनन्तर्येण अनुपहृष्यते इति ।

सर्वासा वा समत्वाच्चोदनात् स्यान्न हि तस्य प्रकरणं देशार्थमुच्यते मध्ये ॥ ४ ॥ (स०) ॥

सर्वासां पशुमत्यादीनां चोदनानामहं विदेवनादि स्थात् । अतः ? । चोदनात् समत्वात्, समाना एताः पशुमत्याद्याचोदना, ता सर्वा, फलवत्ययः प्रधानभूता, सर्वासाम् भासां प्रकरणं, न हि अभिषेचनीयस्य केवसस्य । क्रमात् अभिषेचनीयस्य प्राप्नुवन्ति, प्रकरणात् सर्पासां, प्रकरणं च क्रमादस्तीय । तस्मात् न अभिषेचनीयस्य केवसस्य इति अभिषेचनीयस्य तु मध्ये स्थानं विदेवनादीनां, तत्र क्रियमाणा सर्वासाम् उपकुर्वन्ति इति । (४। ४।२ प) ।

सौम्यादीनामुपसत्कालदात्वाधिकरणम् ।

प्रकरणाविभागे च विप्रतिषिद्धं ह्युभयम् ॥ ५ ॥

(धू०) ॥

राजसूये उपसदः प्रकृत्य श्रूयते, पुरस्तात् उपसदां
सौम्येन प्रचरन्ति, अन्तरा त्वाष्ट्रेण, उपरिष्ठात् वैष्णवेन
इति । तत्र सन्देहः, किम् उपसदङ्गं सौम्यादयः, उत
उपसत्कालाः ? इति । उपसदङ्गम् इति ब्रूमः । कुतः ? ।
उपसत्संयोगस्य श्रुतत्वात्, कालविधौ सति लक्षणा स्यात्,
तस्मात् उपसदङ्गम् इति ।

ननु कालवत् अङ्गम् भविष्यति, तथा सति उभयम्
अनुगृह्येत, उपसत्संयोगश्च, पुरस्तात् इति च कालाभि-
धानम्, उपसच्छब्दसंयोगात् उपसदङ्गता भविष्यति, पुर-
स्ताच्छब्दसामर्थ्याच्च पूर्वादिषु प्रयोगः इति । उच्यते,
विप्रतिषिद्धं हि उभयं, न शङ्कोति उपसदाम् इत्येष शब्दः,
सौम्यादींश्च विशेष्यम्, एकजिन् वाक्ये, पूर्वादींश्च, भिद्येत
हि तथा वाक्यम् । तस्मात् न कालवत् अङ्गम् ।

अपि वा कालमात्रं स्याद्दर्शनादिशेषस्य ॥ ६ ॥

(सि०) ॥

अपि वा इति पत्रव्यावृत्तिः । कालमात्रं स्यात्, न
अङ्गप्रयोजनसम्बन्धः । कुतः ? । अदर्शनादिशेषस्य, न
अन्यैः कालाभिधानैः अन्य कश्चित् विशेषो लक्ष्यते, आग्नि-
माद्यतात् सर्वम् अनुयाजैश्चरन्ति इत्येवमादिभिः, अत्रापि

हि सोम्यादयो विहिता ऋषसदोऽपि, इदम् आनुपूर्वम्
अविहितम्, तत् विधीयते । तस्मात् कासमाचम् इति ।
(४।४।३ अ०) ।

अनन्यहेमानां साहस्रहायणींश्चैव विहितम् ।

फलवद्दीप्तहेतुत्वादितरस्य प्रधानं स्यात् ॥ ७ ॥

वैश्वदेवीं साहस्रहायणीं निर्जपेत् ग्रामकाम इति ।
तत्र ग्रामनहोमा श्रूयन्ते, ग्रामनस्य इति तिस्र आहुती
र्जुहोति इति । अत्र सन्देहः, किम् समप्रधानभूता ग्रा
मनहोमा साहस्रहायणीया, उत अक्षम् तस्याः ? इति ।
किं प्राप्तम् ? समप्रधानभूता इति । कुतः ? । तुल्यहेतु-
त्वात् इतरस्य, तुल्य हि यजिमन्त्रम् । ननु अफला होमा ।
उच्यते, ग्रामकामः इति अत्र अनुपपद्यते । तस्मात् सम
प्रधानभूता इति ।

एवं प्राप्ते प्रूम, फलवत् वा उल्लहेतुत्वात् इतरस्य
प्रधानं स्यात्, न चैतदस्मिन्, समप्रधानभूता होमा इत्या
इति, फलवत् हि अफलस्य प्रधानम्, फलवती चेष्टि-
अफला होमा ।

ननु । उल्लम्, अनुपपन्नो भविष्यति, इति । उच्यते, न
अनुपपन्नं प्राप्नोति । कुतः ? ॥ व्यवायात्, तदुक्तं, (२ । १ ।
४८ सू०) व्यवायात् न अनुपपन्नं इति । केन व्यवायः ? ।
परिधिमन्त्रैः, उग्रोऽप्युपसर्गः । देवेभ्यः प्रोऽहं सज्जातेषु

भूयासं प्रियः सजातानाम् उग्रयेत्ता वसुवित् इत्येवमा-
दिभिः, एतान् अनुकस्य, आमनस्य इति तिस्र आहुती-
र्जुहोति इत्यामनन्ति । तस्मात् साङ्ग्यहायस्या अङ्गम
आमनस्योमाः इति । (४ । ४ । ४ अ०)

दधियहस्य नित्यताधिकरणम् ।

दधियहो नैमित्तिकः श्रुतिसंयोगात् ॥ ८ ॥

(१ म पू०)

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, यां वै काञ्चित् अध्वर्युश्च यजमानस्य
देवतामन्तरितः, तस्या आह्वयेत, यत् प्राजापत्यं दधियहं
गृह्णाति, यमयत्येवैनाम् इति । तत्र अग्नेहः, किं नित्यो
दधियहः, उत नैमित्तिकः ? इति । किं प्राप्तम् ? दधि-
अहो नैमित्तिकः स्यात् श्रुतिसंयोगात्, देवतान्तराये
निमित्ते श्रूयते, न च नित्यः अन्तरायः । तस्मात् नैमि-
त्तिकः इति ।

नित्यश्च ज्येष्ठशब्दात् ॥ ९ ॥ (२य पू०)

यदुक्तम् नैमित्तिकः इति, तत् गृह्यते, किन्तु नित्यश्च ।
कृतः ? । ज्येष्ठशब्दात्, ज्येष्ठशब्दो भवति, ज्येष्ठो वा एष
अहाणां यस्य एष गृह्यते, ज्येष्ठानेव गच्छति इति, ज्येष्ठ-
शब्दश्च प्राधान्ये प्राप्त्ये वा स्यात्, एष प्रथमः, न प्रधानम् ।
यदि नित्यः, एवं प्रथमत्वात् सपश्यते, न जातु क्षताक्षरं

हि प्रयच्छन्ति । तस्मात् नित्यं नैमित्तिकं इति, विनापि
निमित्तेन प्रहीतम्, निमित्तेनापि पुनर् इति ।

सार्वरूप्याच्च ॥ १० ॥ (यु०)

सर्वरूपता च यूयने सचेपां या एतदेवानां रूपं यदेव
प्रहीतं एव पृच्छते मर्याद्वेदेन रूपाणि पशूनाम् उप
तिष्ठन्ते इति, न हि देवतारूपम् अस्माकं स्थित्वदन्यत्
प्रयत्नम् अथ पतो नित्यत्वात् । तस्मात् अपि नित्यं
नैमित्तिकं इति ।

नित्यो वा स्यादर्धवादस्तयो कर्मस्थसम्बन्धा-
द्विस्वाच्चान्तरायस्य ॥ ११ ॥ (सि०) ॥

यदुक्तम्, नित्यो नैमित्तिकं इति, तच्च, नित्यं एव
स्यात्, ज्येष्ठमर्थात् सार्वरूप्याच्च । यदुक्तं, देवतान्तराये
निमित्ते यूयते इति न देवतान्तरायो निमित्तत्वेन
मम्यते । तयो (पञ्चय्येयजमानयो) कर्मणि अन्तरायेषु
प्रसम्बन्धात्, न हि एतत् यूयते, पञ्चय्येषा देवता अन्त
रितया यजमानेन वा इति, अनित्यो हि अन्तरायः ।
न च एवंमर्थादिति, अन्तराये सति दधिप्रहीतं प्रहीतम्
इति विनैव संयोगेन, दधिप्रहस्य ग्रहणत्, अन्तरायसमा-
धानं स्वस्य प्रयोजनम् इति तदेतत् नित्यवत् ग्रहणम्,
अनित्यं प्रयोजनम् । नित्यं गृह्णीयात् अनित्यम् अन्तरायं
समाधातुम् इति न प्रयच्छते, तच्च प्रयोजने अनित्यत्वात्
ग्रहणे नित्यवत् श्रुतिर्माध्यते, अर्थादत्वे तु न माध्यते, न

हि तत् अन्तराय समाधातुम् गृह्यते, अन्यदेव प्रयोजनम्
अस्यास्ति इति प्रशंसितुम् अभिधीयते । दधियहस्य तु
सीमाङ्गतैव प्रयोजनम् इति ।

भङ्गित्वाच्च अन्तरायस्य, भङ्गी च अन्तरायोऽनित्यो
नित्यप्रशंसार्थं सङ्गीत्यते । तस्मात् न एव दोषः, नित्य
एव दधियहः इति । (४।४।५ अ०) ।

वैश्वानरस्य नैमित्तिकत्वाधिकरणम् ।

वैश्वानरश्च नित्यः स्यान्नित्यैः समानसङ्ख्यात्वात् ॥

१२ ॥ (पृ०) ॥

अस्ति अग्निः, य एवं विद्वानग्निश्चिनुते इति । तत्र
ब्रूयते यो वै संवत्सरसुख्यमभृत्वाग्निश्चिनुते, यथा सामि-
गर्भो विषयते, तादृगेष तदार्त्तिमार्च्छेत्, वैश्वानर इादश-
क्षपाद पुरस्तात् निर्वपेत्, संवत्सरो वाग्निर्वैश्वानरो, यथा
संवत्सरमाह्वा काले आगते विजायते, एवमेव संवत्सर-
माह्वा काले आगतेऽग्निश्चिनुते नार्त्तिमार्च्छेत् इति, एषा
वाग्नेः प्रिया तनूर्येत् वैश्वानरः, प्रियानेवास्य तनून्ववक्ष्ये
इति । तत्र सन्देहः, किं नित्यो वैश्वानरः, अथ नैमि-
त्तिकः ? इति । किं प्राप्तम् । अत्रापि नित्यः एव । अर्थ-
वादः, सुख्यस्य संवत्सराभरणेन कृतो दोषः, वैश्वानरेण
विहृत्यते इति, नित्यैः वास्य समानसङ्ख्यात्वं भवति, त्रींशो-
तानि हवींषि भवन्ति, त्रय इमे लोका एषां लोकानामारो-
चाय इति, लोकानां त्रिंशो सामान्य नास्ति । यदि यथा

सोका नित्या वऽ एवम् इमानि इर्थोपि नित्यानि योषि,
एव सोके सस्तवा घटने । तस्मात् नित्यो वैश्वानर
इति ।

पक्षे वोत्पन्नसंयोगात् ॥ १३ ॥ (सि०) ॥

उत्पन्नस्य निमित्ते उभ्याभरणे निघातेन संयोग न
पसंयुक्तस्य उत्पन्नस्य दोषनिर्घातप्रयोजनता, तस्मात् इदं न
दधिप्रत्ययत् विरोधोऽस्ति, तेन न प्रथमाद्, नैमित्तिक
इति ।

अथ यदुक्तं, सोके समानघट्यत्वं नित्यत्वात् उप
पद्यते, न अन्यथा इति । तत्र प्रूम, त्वित्योऽप्योक्तानां
इतिषा च सामान्यात् प्रथमादो भविष्यति इति । (४ ४।
६ प०) ।

प्रकाशितेः नैमित्तिकत्वाधिकरणम्

अट्चितिः पूर्ववत्सुतात् ॥ १४ ॥ (पू०) ॥

अस्ति अग्निः, य एव विद्वान् अग्निश्चिनुते इति । तत्र
यूयते, संवत्सरो वा एतं प्रतिष्ठाये शुद्धति याऽऽज्जिचित्वा न
प्रतिष्ठति पञ्च पूर्वापितयो भवन्ति, अथ पठोचिति
श्चिनुते इति । तत्र सन्देहः किं योऽयं नित्य एवाग्निः स
एवायं अट्चितिक उच्यते, उत अट्चितिको नैमित्तिकः ?
इति । किं प्राप्तम् ? तस्मिन् एव नित्ये अग्नेः पठो चिति
रेषा विधीयते, नित्याग्रातेव प्रकाशमिषोऽर्थवाद, योऽपि

न प्रतिष्ठार्हः, सोऽप्यनया षष्ठ्या चित्या प्रतिष्ठातुमर्हति
इति चितिप्रशंसा । किमर्थमेवं वर्ण्यते ? । षष्ठीशब्दश्रव-
णात्, षष्ठां हि पूरणी षष्ठी, एकस्या हि चितौ षष्ठीशब्दः
न सामञ्जस्येन स्यात् । तस्मात्, षट्चितिकः अग्निर्नित्यः
इति ।

ताभिश्च तुल्यसङ्ख्यानात् ॥ १५ ॥ (यु० १) ॥

ताभिश्च पूर्वाभिरस्याः तुल्यवत् प्रसङ्गानं भवति ।
कथम् ? । इयं वाव प्रथमा चितिः, ओषधयः पुरीषम् ।
अन्तरीक्षं वाव द्वितीया चितिः, वयांसि पुरीषम् । असौ
वाव तृतीया चितिः, नक्षत्राणि पुरीषम् । सप्तो वाव
चतुर्था चितिः, दक्षिणा पुरीषम् । यजमानो वाव पञ्चमी
चितिः, प्रजाः पुरीषम् । संवत्सरो वाव षष्ठी चितिः,
ऋतवः पुरीषम् इति, तुल्यानां च तुल्यवत् अनुक्रमण
भवति, यथा, देवा ऋतवो गन्धर्वाः तेऽन्यत आसन् ।
असुरा रक्षांसि पिशाचाः तेऽन्यत आसन् इति, तुल्यवच्च
अमूर्षां चितीनाम् अनुक्रमणम् अनया षष्ठ्या । तस्मात्
एतया, तत्तुल्यया भवितव्यं, यदि च यस्मिन् एव क्रतौ
ताः, तस्मिन् एवैषा, ततः एताभिः तुल्या । तस्मात् अपि
एव नित्योऽग्निः षट्चितिकः इति ।

अर्थवादोपपत्तेश्च ॥ १६ ॥ (यु० २) ॥

अर्थवादश्च भवति, षट्चितयो भवन्ति, षट् पुरी-
क्षाणि, तानि द्वादश सम्पद्यन्ते, द्वादश मासाः संवत्सरः,
संवत्सर एव प्रतितिष्ठति इति, तत्, एकचितिके अग्नी

न सामान्येन वचनं भवति । तस्मात् निय एव पद-
चितिक ।

एकचितिर्वा स्यादपहन्ते हि चोद्यते निमित्तेन ॥
१७ ॥ (नि०) ॥

एकचितिर्वा (नैमित्तिक) स्यात् । कुत ? । अपहन्ते
हि यागे चोद्यते, अप्रतिष्ठया निमित्तेन, यो न प्रति-
तिष्ठति, तस्य एषा चिति उच्यते नैमित्तिकी, सा न नित्या
भवितुमर्हति ।

अपि च अपहन्ते यागे चोद्यते सा, न वर्त्तमाने भवि-
तुमर्हति । ननु, चित्वा इति चयने निवृत्ते, न यागे ।
उच्यते, नैतत् पदार्थे निवृत्ते चित्वा इति, किं तर्हि ?
वाक्यार्थे, अस्मि चित्वा इति अग्रे चयनेनार्थम् अभि-
निर्वच्य इति, कृते च यागे चयनेन अस्मै अर्थो निर्वर्त्तितो
भवति, न अन्यथा । पण्डित्यदयः, पञ्च पूर्वोचितय उक्त्वा,
ता अपेक्षावकस्थिष्यते, तस्मात् निवृत्ते यागे इत्युच्यते ।
तस्मात् वचनात् एकचितिः अस्ति ।

विप्रतिषेधात्ताभिः समानसङ्गत्वम् ॥ १८ ॥

(आ० नि०) ॥

द्वयो सूत्रयो इदम्, उक्तम् ताभिर्युक्त्यसङ्गानात्
अर्थवादोपपत्तेय इति । ताभिः नित्याभिः समानसङ्गत्व-
मविष्यति, अर्थवादय उपपञ्चाने, पञ्च पूर्वोचितयो भवन्ति,
याभिरसौ चितिभिः न प्रतितिष्ठते, अथेयं पण्डित्येन प्रति-
ष्ठार्थम् इति । तस्य सपुटीया अपेक्षावादमत्वेन सङ्गतो

अविद्यति । विप्रतिषेधात् एकस्य, षट्सङ्ख्याया हादश-
सङ्ख्यायाश्च इति । अतुल्यानामपि तुल्यवत् अनुक्रमणं
भवति, यदा, देवा मनुष्याः पितरः तेऽन्यत आसन् इति ।
(४ । ४ । ७ अ०)

— — —

पिण्डपितृयज्ञस्यानङ्गताधिकरणम् ।

पितृयज्ञः स्वकालत्वादनङ्ग स्यात् ॥१६॥ (सि०)

अस्मिन् अमावास्यायाम् कर्मणि पितृयज्ञः, अमावास्यायाम्
अपराह्णे पिण्डपितृयज्ञेन चरन्ति इति, तच्च संशयः, किम्
अमावास्यायाम् कर्मणः पिण्डपितृयज्ञोऽङ्गम्, उत अनङ्गम् ?
इति । किम् प्राप्तम् ? अङ्गं, फलवत्तन्निधानात् निष्क्रीय-
वचनाच्च ।

आह, ननु फलवत्तन्निधावफलं तदङ्गं भवति, फलवच्च
इदं कल्पेयत्तं स्वर्गेण इति । उच्यते, सत्यम्, अमावास्यायै-
कवाक्यत्वात् न शक्यः स्वर्गः कल्पयितुम् इति । आह,
फलवचनत्वात् न कर्मणा एकवाक्यत्वं सम्भवति इति ।
उच्यते, लक्षणायापि तावत् कर्मैकवाक्यता सम्भवति । स्वर्गे
कल्पेयं न लक्षणा, न श्रुतिः । एवं च आमनन्ति, यत्
पितृभ्यः पूर्वेषुः करोति, पितृभ्य एतत् यज्ञं निष्क्रीय यज-
मानो देवेभ्यः प्रतनुते इति अमावास्यां प्रति निष्क्रीय तुम् च
श्रूयते, तस्मात् तदङ्गभूतम् इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, पितृयज्ञः स्वकालत्वात् अनङ्गं स्यात्,
अनङ्गभूतः पिण्डपितृयज्ञः । कस्मात् ? स्वकालत्वात्,

अथर्थाभिहितेन कालेन यस्य सम्बन्धः, न कर्मणा सचि-
तेन इति, यथा, दग्धपूर्णमासाभ्याम् इष्टा सोमेन यजेत
इति, यथा, तदेतत् पुरस्तात् उपसदा सोम्येन चरन्ति इति
न, काले एवायं सुख्य शब्दो न कर्मणि, कर्मणि सचया,
श्रुतिश्च सचयाया बन्धीयसी । यद्य उक्तं सचयया कर्मज
वाक्यता भविष्यति इति, तस्य न । कस्मात् ? । अनुवादे
हि सचया न्याया, न विधौ, विधिषा, तस्मात् न
यमावाप्ताकर्मणा सम्बन्धः, एवमित्थं काले हे कर्म्येणो
परस्परैवासम्बन्धे इति ।

तुल्यवच्च प्रसङ्गानात् ॥ २० ॥ (यु० १)

तुल्यवचान्ये प्रधाने प्रसङ्गायते, अतारो वे मद्या
मद्या अग्निहोत्रं, दग्धपूर्णमासो, ल्योतिष्ठो न, पिण्डपित्त
यज्ञः इति मद्यायमे तुल्यवत् प्रसङ्गायते, आऽस्य मद्या
यज्ञता स्यात् अन्यतः कल्पताया ? तच्चादनङ्गम् ।

प्रतिषिद्धे च दर्शनात् ॥ २१ ॥ (यु० २)

इतय अनङ्गम्, प्रतिषिद्धे आभावाच्चे पिण्डपित्तयज्ञः
दर्शयति, पौर्णमासीमेव यजेत आदध्ययान्, न यमा
पास्यां, यथा भ्रातृव्यन् यमायाजया यजेत, पिण्डपित्त
यज्ञेनैव यतावाप्यायां प्रीणाति इति, अगत्यानमावा
प्यायां पिण्डपित्तयज्ञः दर्शयति, तदनङ्गत्वे उपपद्यते,
तस्मात् अपि न यज्ञं पिण्डपित्तयज्ञः इति ।

किं प्रयोजनं विन्वाया ? । यदि पौर्णमास्यानाधामं
ततः अनसरावाभगावाप्यायां न कियते, यथा पूर्वपक्षः ।

यथा तर्हि सिद्धान्तः, तथा कर्त्तव्यः । इदम् अपरं प्रयो-
जनं, कुण्डपायिनामयने मासमग्निहोत्रं जुहोति, मास-
दर्शपूर्णमासाभ्यां यजेत इति, यथा पूर्वः पक्षः, तथा
अर्त्तव्यः पिण्डपितृयज्ञः । यथा सिद्धान्तः, तथा न कर्त्तव्यः
इति । श्लोकमपि उदाहरन्ति ।

प्राधान पौर्णमास्या चेष्टते दर्शं करिष्यते ।

अनङ्गं पितृयज्ञयेत् तत्रैव न करिष्यते ॥

इति । (४ । ४ । ८ अ०)

— —

रमनायाः यूपान्नताधिकरणम् ।

पश्वङ्गं रमना स्यात्तद्वागमे विधानात् ॥ २२ ॥ (पू०)

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, आश्विनं पश्वं गृहीत्वा त्रिवृता
यूपं परिवीय आग्नेयं सवनीय पशुम् उपाकरोति इति ।
तत्र संशयः, किं पश्वङ्गं रमना, उत यूपान्नम् ? इति ।
किं प्राप्तम् ? पश्वङ्गम् । कुतः ? । तद्वागमे विधानात्
पश्वान्नमे हि विधीयते, पशुना अस्याः सम्बन्धः उत्पत्ति-
वाक्ये श्रूयते, परिव्याण कृत्वा उपाकरोति पशुं नान्यथा
इति । एव श्रुतिर्भवति, कालवचने लक्षणा स्यात्, परि-
व्याणिन कालो लक्ष्येत इति ।

यूपान्नं वा तत्संस्कारात् ॥ २३ ॥ (सि०)

ज्योतिष्टोमे प्रत्यक्षो हि यूपस्य संस्कारः, रमना हि
यां च यावतीं च द्रदिक्ती गात्रां यूपस्य सञ्जनयति, द्रदिक्ती
च प्रयोजनं यूपस्य । तस्मात् यूपस्य एव द्रदिक्ती रमना

स्वात् । द्वितीया च विभक्तिः तत्प्राधान्ये एव भवति, रग
नार्था च तृतीया, तृतीया च गुणत्वे तस्या, तस्मात् यूपा
कम् । यत्तु, तदागमे विधानात् इत्युक्तं, तत्परिहर्तव्यम्,
उच्यते, तदागमे विधानं वाक्यम्, द्वितीया च विभक्तिः
श्रुति प्रत्यक्षं च, वाक्यं वाधेयाताम् इति । यत्तु लक्षणा
इति, श्रुत्यसम्भवे लक्षणापि न्याय्येव ।

अर्थवादस्य तदर्थवत् ॥ २४ ॥ (यु०)

एव च मन्त्रार्थवादोऽर्थवान् भविष्यति, युवा सुवासा
परिवीत आगात् स उ ग्रेयान् भवति जायमान, त
धीरास ऋषय उच्यन्ति स्त्राध्वो मनसा देवयन्ते इति
तस्मात् यूपाकम् रमना इति ।

किं प्रयोजनं चिन्ताया । अग्नौ श्रूयते, एकयूपे
एकादश पशवो नियोज्या इति, प्रति पशु रमना कार्या,
यदि पूर्वं पञ्च । सिद्धातो द्वैरग्न्यमेव । श्लोकमपि
उदाहरन्ति ।

पञ्चङ्ग रमना चेत् यद्येकस्मिन् वधून् नियुञ्जीत ।

प्रति पशु रमना कार्यो यूपे चेत्, द्वैरग्न्य स्यात् ॥

इति । (४। ४। ८ अ०)

अथ पञ्चदशविंशत्यम् ।

स्वरुखाप्येकदेशत्वात् ॥ २५ ॥ (पू०)

अस्ति ज्योतिष्टोमे पशु अग्नीषोमीय सोमाङ्गभूतः,
यो दीक्षितो यत् अग्नीषोमीयं पशुमासृगते इति । तच्च

श्रूयते, स्वरुणा स्वधितिना च पशुमनक्ति इति । तत्र मन्ते ह, किं यूपार्हं स्वरुः, उत पश्वङ्गम् ? इति । किं प्राप्तम् ? यूपार्हम् इति ब्रूमः । कुतः ? । एकदेशत्वात्, एकदेशः स्वरुः यूपस्य इति श्रूयते, यूपस्य स्वरुं करोति इति स्वरुमन्तं यूपं कुर्यात् इत्यर्थः । एवं स यूपो भवति इति, यथा चपालम् ।

निष्क्रयश्च तदङ्गवत् ॥ २६ ॥ (यु०)

यूपार्हमिव स्वरुम् निष्क्रयवादो दर्शयति, अपश्यन् ह स्म वै पुरा ऋषयो ये यूपं प्रापयन्ति, सम्भज्य स्तुवन्ते मन्यन्ते, यज्ञवैशसाय वा इदं कर्म इति ते प्रस्तारं स्तुवन् निष्क्रयम् अपश्यन्, यूपस्य स्वरुम् अयज्ञवैशसाय इति निष्क्रयश्रवणात् तदङ्गतां विज्ञायते । तस्मात् यूपार्हम् इति ।

पश्वङ्गं वार्थकस्मत्त्वात् ॥ २७ ॥ (सि०)

पश्वङ्गं वा, तस्य हि अञ्जनार्थेन स्वरुणा प्रयोजनं, तथा हि श्रूयते, स्वरुणा पशुमनक्ति इति, तत् अञ्जनं पशोः, स्वरोरुत्पत्तिं प्रयोजयति, यदि तदर्थः एषः स्वरुः, ततो दृष्टं प्रयोजनम्, अथ यूपार्थः, अदृष्टं प्रयोजनं ततः कल्प्यम् । तस्मात् पश्वङ्गम् इति ।

भक्त्या निष्क्रयवादः स्यात् ॥ २८ ॥ (आ० नि०)

कया भक्त्या ? । एवमाह, यूपः किलाग्नीं प्रक्षिप्यते, यत् स्वरुः प्रक्षिप्यते, तेन यूपः प्रक्षिप्यते इति स एष निष्क्रय इव भवति, अन्यथा भक्त्या स्तुतिः इति ।

किं भवति प्रयोजनम् । एकयूपे एकादश पशवो
 यदा निसृज्यन्ते, तदा एकस्यैव पशो समञ्जन, पूर्वस्मिन्
 पशे । सर्वेषां, सिद्धान्ते । श्लोकश्च भवति,
 स्रवयूपाहमिति चेत् एकस्यैव समञ्जनम् ।
 बह्वर्गस्यैकयूपत्वे, सर्वेषां तु समञ्जनम् ।
 इति । (४।४।१० अ०) ।

—

आधारादीनामहताधि२२३म् ।

दुर्गपूर्णसामयोरिज्या प्रधानान्यविशेषात् ॥२६॥
 (पु०)

स्तो दुर्गपूर्णसामो, तत्र त्र्ययस्ते, पाग्नेयाग्नीषोमी
 योपांशुयाजैर्द्राग्नसान्ध्याय्ययागा, तथा आधाराया
 ज्यभागो, प्रयाजाभुयाजा पक्षीसंयाजा, समिष्टयज
 स्विष्टकृत् इति । तत्र सन्देहः किं सर्वे यागा प्रधान
 भूता उत केचित् गुणभूता ? इति । किं प्राप्तम् ? दुर्ग
 पूर्णसामयोषाधत्वा इज्या ता सर्वा प्रधानभूता इति,
 यजेत स्रगकाम इत्यवियेषेष यागेभ्यः फलं त्र्ययस
 फलवच्च प्रधानं सर्वे आसी यागा । तस्मात् सर्व
 प्रधानभूता इति ।

अपि वाङ्मानि कानिचित् येष्वङ्गत्वं न संस्तुति
 सामान्योद्यभिसंस्तव ॥ ३० ॥ (सि०)

अपि वा कानिचित् पश्वानि भवेयुः । कानि पुन

तानि ? । येषु अङ्गत्वेन संस्तुतिः, यथा अभीषू वा एतौ यज्ञस्य यत् आघारौ, चक्षुषी वा एतौ यज्ञस्य यत् आज्य-
भागौ, यत् प्रयाजानुयाजाश्च इज्यन्ते वस्मं वा एतत् यज्ञस्य
क्रियते, वस्मं वा यजमानस्य भ्रातृव्यस्याभिभूत्यै इति ।
अभीषू रयस्याङ्गं, चक्षुषी चक्षुषतः, वस्मं वस्मंवतः,
सामान्यौ हि अभिसंस्तवो युक्तः, यदि च अङ्गानि तानि
संस्तुतानि, ततः संस्तवोऽर्थवान् भवति । तस्मात् अङ्ग-
संस्तुतान्यङ्गानि इति ।

तथा चान्यार्थदर्शनम् ॥ ३१ ॥ (यु०)

एवं च कृत्वा अन्यार्थदर्शनम् उपपन्नं भवति, प्रयाजै
प्रयाजै क्लृण्वन् जुहोति इति । न च, प्रयाजान् यजति,
न च अनुयाजान् यजति इति च ।

अविशिष्टन्तु कारणं प्रधानेषु गुणस्य विद्यमानत्वात्
॥ ३२ ॥ (आ०) ।

अविशिष्टमेतत् कारणं संस्तवो नाम, आग्नेयादीनाम-
प्यङ्गत्वेन संस्तुतिरस्ति, शिरो वा एतत् यज्ञस्य यदाग्नेयः,
हृदयम् उपांशुयागः, पादावन्नीषीमीयः इति, शिरः
शिरस्ततोऽङ्गं, हृदयं हृदयवतः, पादौ पादवतः इति

सर्वस्यैव अङ्गत्वेन संस्तुतिः इति सर्वमेव अङ्गं
प्राप्नोति, तत् प्रधानं न स्यात्, असति प्रधाने कस्याङ्गम् ?
तस्मात् न एतदङ्गम् इति ।

नानुक्तेऽन्यार्थदर्शनं परार्थत्वात् ॥ ३३ ॥ (यु०)

अथ यदुक्तम्, अन्यार्थदर्शनं परार्थत्वात्, न तत्प्राधान्यं

भवति, पराव हि तत् वाक्य, न दृग्गमानस्य प्रयाजान्
प्राप्यार्धम् तस्मात् अन्यदप्य प्रमाद्यमन्वेष्टव्यं शुन्यतर
न्यायो वा तस्मिन् भवति, सगद्यणादर्शनमिव तत्
भवति, संसृतिरप्यसति न्याये, प्रमाधिकेव ।

पृथक् त्वभिधानयोर्निवेश, श्रुतितो व्यपदेशाच्च,
तत्पुनर्मुख्यलक्षणं यत्फलपक्षे, तत्सन्निधाव-
सयुक्तं तदङ्गं स्यात्, भागित्वात् कारणस्याश्रुत-
स्यान्यसम्बन्ध ॥ ३४ ॥ (आ. नि.)

तुगम् पक्षं व्यावर्त्तयति । यदुक्तं, सर्वाणि समप्रधा-
नानि इति, नैतदेव, दग्धपूर्वमासगम्यवाच्यानि प्रधानानि
कर्मणि । कुत ? । फलसंयोगात्, दर्शपूर्णमासगम्य
वेभ्यः फलं श्रूयते, दर्शपूर्णमासाभ्यां स्मर्गकामो यजेत
इति । कानि पुनर्दर्शपूर्णमासगम्यवाक्यानि ? । येषां वचने
पौर्णमासी गम्योऽमावास्यागम्यो वा चान्नेयादीनि तानि ।
ननु प्रमावास्यागम्यवाक्यानां नैव फलं श्रूयते । उच्यते,
पृथक् समुदाययोः नियम एतयोः अभिधानयोः, पौष्णे
मासी इति च प्रमावास्या इति च, चिन्वाग्नेयादिषु य
समुदाय, तत्र पौर्णमासीगम्य, इतरेषु प्रमावास्या
गम्य ।

कथं पौर्णमासी प्रमावास्या इति च द्विगम्यं श्रूयते ? ।
द्वयवत् व्यपदेशाच्च । कथं तद्व्यपदेशः ? । द्विवचननिर्दे-
शात्, दर्शपूर्णमासाभ्याम् इति, एकार्येण च दर्शमावास्या
गम्यो । कथम् ? । दर्शो वा एतयोः पूर्व, पूर्णमास उक्त-

रस्तयोरथ यत् पूर्णमास पूर्वमारभते तत् अथवापूर्वं
प्रक्रियते, दर्शपूर्णमासमारभमाणः सरस्वत्यै चरुं निर्वपेत्,
सरस्वते द्वादशकपालम् अमावास्या वै सरस्वती, पूर्ण-
मासः सरस्वान्, उभावेतौ यथापूर्वं कल्पयित्वा रभते ऋध्ये
ऋध्नोत्येवाथो मिथुनत्वाय इति । तत्र दर्शशब्देन प्रकृत्या
अमावास्याशब्देन ब्रुवन्ने कार्यतां दर्शयति, शक्यतेच चन्द्र-
स्यादर्शनेन अमावास्या दर्शः इति लक्षयितुम्, यथा
चक्षुषोरभावे सति चक्षुषान् इति चक्षुर्भ्यां लक्ष्यते ।
एतस्मात् व्यपदेशाच्च श्रुतितश्च (लोके श्रवणात्) एकार्थताम्
एवाध्ववस्यामः । तत् पुनर्मुख्यलक्षणं यत् फलवत्त्वं, यद-
न्यत् तत्सन्निधौ श्रूयते, तत् तदङ्गम् । कथम् ? इतिकर्त्त-
व्यताकाङ्क्षस्य सन्निधौ श्रूयमाणम्, इतिकर्त्तव्यताविशेषण-
त्वेन परिपूरणसमर्थं तदङ्गम् भवितुमर्हति । अकल्प्य-
माने वाक्यशेषे फल कल्पयितव्यम् स्यात् इति ।

आह, ननु दर्शपूर्णमासफलमेवानुषज्यते । उच्यते,
शक्यमनुषक्तुम्, किन्तु दर्शपूर्णमासवाक्यं साकाङ्क्षमेव स्यात् ।
अन्या अस्य इतिकर्त्तव्यता अश्रुता कल्पेयत । एषामपि
प्रयाजादीनामन्या । कल्पेयत । एतदितिकर्त्तव्यता अव-
गम्यमाना उत्सृज्येत, तेन अङ्गत्वं, कारणं भागीति,
एषाम् अन्येन फलेन सम्बन्धीऽश्रुतः । तस्मात् न सर्वाणि
समप्रधानानि, आधारादीनि गुणकर्माणि इति ।

गुणांश्च नामसंयुक्ता विधीयन्ते नाङ्गेषूपपद्यन्ते ॥

नामविशेषसमुक्ताश्च गुणविशेषा विधीयन्ते, यथा,
चतुर्होत्रा पूर्णमासीमभिसृजेत् पञ्चहोत्रा अमावास्याम्
इति सर्वेषु प्रधानेषु, अस्मिन् समुदाये चतुर्होत्रा, अस्मिन्
पञ्चहोत्रा इतिविभागाविज्ञानाच्चेदं नोपपद्येत । भवति
चैवन्तत्पक्षक गुणविधानम्, तस्मात् अस्मत्पक्ष एव इति ।
अपि च अङ्गत्वेन आधारादीनां संस्तुतिरुपपत्त्या भवि
ष्यति ।

तुल्या च कारणश्रुतिरन्यैरङ्गाद्विसम्बन्ध ॥

॥ ३६ ॥ (आ०)

अथ यदुक्तम्, आग्नेयादीनामप्यङ्गत्वेन संस्तुतिरङ्गत्वम्
स्थापयेत् इति, तत्परिहर्तव्यम् ।

उत्पत्तावभिसम्बन्धस्तस्मादङ्गोपदेशः स्यात् ॥

३७ ॥ (आ० नि०)

नैष दोषः, प्रधानानामप्येषां सतामुत्पत्त्यापेक्षा गिर
आदिस्तुतिर्भविष्यति इति, जायमानस्य हि पुरुषस्य अग्रे
गिरो जायते, मध्ये मध्य, पद्यात्पादौ, एवमाग्नेयोऽपत
उपांशुयावो मध्ये, अग्नीषामौय पद्यादिति, एतस्मात्
सामान्यादेशा स्तुति इति ।

तथा चानगार्थदर्शनम् ॥ ३८ ॥ (यु०)

चतुर्दश पूर्णमास्यामाहुतहो ह्रियन्ते, अयोदश अमा
वास्यायाम् इति इतरथा न चतुर्दश पौर्णमास्यामाहुतयो
भवेयुः न वा अमावास्यायां अयोदश इति तस्मात्

आग्नेयादीनि प्रधानानि, आधारादीत्यङ्गानि इति सिद्धम् । (४।४।११ प०) ।

ज्योतिष्टोमे दीक्षणीयादीनामङ्गताविकरणम् ।

ज्योतिष्टोमे तुल्यानाविशिष्टं हि कारणम् ॥

३६ ॥ (पृ०)

अस्ति ज्योतिष्टोमो, ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत, इति । तत्र दीक्षणीयादयश्च यागा विद्यन्ते, सौत्ये चाहनि सोमयागः । तत्र सन्देहः, किम् अत्र यागमात्र प्रधानम्, उत सोमयागः ? इति । किं प्राप्तम् ? ज्योतिष्टोमे तुल्यानि सर्वाणि भवेयुः । कुतः ? । अविशिष्टं हि कारण, यागात् फलं श्रूयते, सर्वे चामी यागाः, फलवच्च प्रधानम् । तस्मात् ज्योतिष्टोमे सर्वे यागाः प्रधानम् इति ।

गुणानान्त्युत्पत्तिवाक्येन सम्बन्धात्कारणश्रुतिस्तस्मात्सोमः प्रधानं स्यात् ॥ ४० ॥

गुणानां तु उत्पत्तिवाक्येन सम्बन्धो भवति । केषां गुणानाम् ? । ज्योतिषा स्तोमानाम् । कतमेन उत्पत्तिवाक्येन सम्बन्धो भवति ? । ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत इति, ज्योतिष्टोमात् यागात् स्वर्गः श्रूयते, न यागमात्रात् । यत्र च ज्योतींषि स्तोमाः, स ज्योतिष्टोमः । कस्य ज्योतींषि स्तोमाः ? । सोमयागस्य इति ब्रूमः एवं हि आम्नायते, कतमानि वा एतानि ज्योतींषि, ये एते

तस्मै स्तोमा विष्टत्पञ्चदशसप्तदशैकविंश एतानि वा
ज्योतीर्षि, तान्येतस्य स्तोमा इति, सोमयागस्य स्तोमा
पञ्च, समभिध्याहारात् पञ्च वा गृहीत्वा चमस वा उचीय
स्तोत्रम् उपाकरोति इति, ते च स्तोमास्त्रिष्टदादयः ।
कथम् ? विष्टत् पञ्च पदमानं, पञ्चदशान्याज्यानि
इत्येवमादिभिः श्रवणैः ।

तस्मात् त्रिष्टदादिस्तोमस्य सोमयाग स ज्योतिष्टोम
इति । यय ज्योतिष्टोम तत फलं, यतय फलं तदेव प्र
धानम् इति । कथं पुनस्त्रिष्टदादयो ज्योतीर्षि ? उच्यते,
भवन्तु वा ज्योतीर्षि मा भवन् ज्योति शब्देन तौवत्
उक्तानि । वचनमात्रेणापि शब्दो भवति, विज्ञेयतो सच
पार्याम् । अपि च योततेषां दीप्तिकर्मणो ज्योति शब्द
सम्भवे, योतते हि ते शब्दे योतयन्ति इति वा मृ
त्याम् । तस्मात् सोमयागो ज्योतिष्टोम स च प्रधान,
गुणभूता दीक्षणीयादय इति ।

तथा चान्यार्थदर्शनात् ॥ ४१ ॥

यिगे वा एतत् यद्यस्य यत् दीक्षणीया इत्येवमादि च
स्त्रिष्ट द्दश्यन्ते तथा गुणाय ज्योतिष्टोमविकारे दीक्षणीया
दयो दृश्यन्ते चतुर्विंशतिमानं द्विरस्य दीक्षणीयायां
दद्यात् प्रापणीयायां द्वे चतुर्विंशतिमाने इति तु सत्यत्वे न
प्रवर्त्तयिष्यन्ते दीक्षणीयादयः । तस्मात् अपि सोमयाग
प्रधानम् इति । (४ । ४ । १२ अ०) ।

इति त्रीयऋक्षामिनः कृतो मीमांसाभाष्ये चतुर्थः अध्यायः
चतुर्थः पादः । समाप्तयागमध्यायः ।

पञ्चमे अध्याये प्रथमः पादः ।

—०—

अथ क्रमनियमाधिकरणम् ॥ (वर्णकत्रयसहितम्) ॥

(श्रुतिवलीयस्तन्यायः) ॥

श्रुतिलक्षणमानुपूर्व्यं तत्प्रमाणत्वात् ॥ १ ॥

चतुर्थेऽध्याये प्रयोजकाप्रयोजकलक्षणं वृत्तं, तन्न प्रस-
र्तव्यम्, इह इदानीं क्रमनियमलक्षणम् उच्यते, तत् श्रुत्य-
र्थपाठप्रवृत्तिकाण्डमुखैर्वक्ष्यते, श्रुत्यादीनान् च बलाबलम् ।
आदितस्तु श्रुतिक्रमश्चिन्त्यते, किं यथाश्रुति पदार्थानाम्
क्रम आस्थेयः, उत अनियमेन ? इति । किं प्राप्तम् ?
एकत्वात् कर्तुः, अनेकत्वाच्च पदार्थानाम्, अवश्यभाविनि
क्रमे लाघवात् प्रयोगप्राप्तिभावाच्च अनियमः इत्येव प्राप्ते
ब्रूमः ।

श्रुतिलक्षणम् आनुपूर्व्यं तत्प्रमाणत्वात् इति, श्रुति-
र्थहणम् अचराणां, तन्निमित्तं यस्य क्रमस्य, स साधुः
क्रमः, श्रुतिप्रमाणका हि वैदिका अर्थाः, नैषामन्यत्
प्रमाणमस्ति (१ । १ । २ सू०) इत्युक्तम् । किम् इह
उदाहरणम् ? । सत्रे दीक्षाक्रमः, ये ऋत्विजस्तै यज-
मानाः इति उक्ता, तेषां दीक्षाक्रमे विधत्ते, अध्वर्युर्गृह-
पति दीक्षयित्वा ब्रह्माण दीक्षयति, तत उद्गातार, ततो
होतारं, ततस्तं प्रतिप्रस्थाता दीक्षयित्वा अर्द्धिनो दीक्ष-
यति, ब्राह्मणाच्छंसिनं ब्रह्मणः, प्रस्तोतारम् उद्गातुः,
मैत्रावरुणं होतुः, ततस्तं नेष्टा दीक्षयित्वा तृतीयिनो

दीक्षयति, चाम्नीधं ब्रह्मण, प्रतिहर्त्तारम उद्धातु, अच्छा
याक होतु । ततस्तमुवेता दीक्षयित्वा पदिनो दीक्ष
यति, पोतारं ब्रह्मण, सुब्रह्मण्यम् उद्धातु यावन्मुत होतु ।
ततस्तमन्यो ब्राह्मणो दीक्षयति, ब्रह्मचारी वा चाचार्यं
प्रेषित इति । अनियमेन क्कन कर्त्तव्यो, यथा पुत्र
पत्र । यथा तर्हि सिद्धान्त एव एव क्रम कर्त्तव्य
इति ।

तत्र पाद, अन्याय्य श्रुतिवचनम् इति । उच्यते,
किमय न साधु ? । न, न साधु इति ब्रूम । न्याय्य
तर्हि ? । न ब्रूम, न साधु क्रम इति, किं तर्हि ? उच्यते
पुनर्वचनमन्याय्यम् इति । उच्यते, साधार्यचनं बहुधा
प्युच्यमानं न्याय्यमय, असाधोस्तु सकृदप्यन्याय्यम् । पाद,
सकृदचननं प्रातस्य पुनर्वचना न प्रयोजनमस्ति इति ।
उच्यते, भवति अप्रस्मरणम् अपि प्रयोजनम् इत्युक्तम् ।
उत्तिकारणं तत् कायम् इति चेत् । सूत्रकारस्याप्यविशेषा
उत्तिकारेण । १म वर्षकम् ।

अथ वा अत्रान्तमेव इदम् तत्र हि अन्य एव संगयो
विचारो निश्चयः, श्रुतिप्रमाणको धन, अन्यप्रमाणक ?
इति संगयः । प्रत्यक्षादीनाम् अविगम्य निमित्तत्वात् न
तत्प्रमाणकं, अतीन्द्रियत्वाद्योदनाल्लक्षण इति विचारः ।
योदनाल्लक्षण एव इति निर्णयः । इह तु सिद्धे तत्प्रामाण्ये
अवधारकमस्ति साधुत्वावधारणम् । २य वर्षकम् ।

अथ वा श्रुतिविचारोऽयं, किं पदार्था कर्त्तव्या ?
इति विधानम्, किं वा क्रमो विधीयते ? इति । अत्र

कार्यविधानानुपपत्तेः क्रमे अनुवादः पदार्थानां विधिः ।
 अवदानवाक्येभ्यः, पदार्थविधानं श्रुत्या, क्रमविधानं
 वाक्येन, तस्मात् न क्रमो विधीयते इति पूर्वः पक्षः । ननु
 अवदानवाक्येषु क्रमो विधीयते । सत्यं विधीयते, पाठेन,
 न श्रुत्या, ये ऋत्विजस्ते यजमानाः इति तु, दीक्षायाः प्राप्त-
 त्वात् क्रमविधानार्थां श्रुतिः इति सिद्धान्तः । तस्मात्
 अपुनरुक्तम् इति । इयं वर्णकम् । (५ । १ । १ अ०)

क्रमस्य क्वचिदार्थिकत्वाधिकारणम् ।

अर्थाच्च ॥ २ ॥

किम् एष एव उत्सर्गः ? । सर्वत्र श्रुतिवशेनैव भवितु-
 मर्हति इति, उक्तं हि, चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः (१ । १ ।
 २ सू०) इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, अर्थाच्च सामर्थ्याच्च क्रमो विधीयते
 इति, गुणभूतो हि पदार्थानां क्रमो भवति, यश्च यस्य
 निर्वर्त्यमानस्य उपकरोति, स तस्य गुणभूतः, यस्मिन् प्रा-
 ष्ठीयमाणे पदार्थः एव न सम्पद्यते, न स गुणभूतः,
 विनापि तेन, न वैगुण्यम् । एवं प्रत्यक्षः क्रमस्य गुण-
 भावो यत्र, तत्र अर्थेन स एवाश्रयितव्यः, यथा जाते वरं
 ददाति, जातमञ्जलिना गृह्णाति, जातमभिप्राणिति इति
 अर्थात् पूर्वमभिप्राणितव्यम् ततः, अञ्जलिना गृहीतव्यः,
 ततो वरो देयः इति, तथा विमोक्तः पूर्वमान्नातः, पश्चा-
 त्तद्योगः, अर्थात् विपरीतः कार्यः । याज्यानुवाक्ये तु

विपर्ययेण चाध्याते विपर्ययेण कर्तव्यो । न यत्र पाठक्रमो
मीयते यतो देवतोपसृष्टणार्थाऽनुवाक्या प्रदानार्था
याज्या । अग्निहोत्र जुहोति इति पूर्वमाश्रातम् घोदन
यजति इति पश्चात् प्रसम्भवात् पूर्वमोदन पक्षस्य ।
त्रैषपैषार्था तु विपर्ययेण आश्रातो, तौ च विपर्ययेण
कर्तव्यौ । (५ । १ । २ अ०)

अथ स विदनिपमाधिकारश्च ।

अनियमोऽन्यत्र ॥ ३ ॥

अन्यस्मिन् विषये क्रमस्य नियमो नास्ति, यथा दर्शपूर्ण
मासयोर्याजमानानां प्रयाजानुमन्त्रणादीनाम् नानाया
ष्वान्तरसमाश्रातानां वसन्तसत्तूनाम् प्रीषामि इत्येवमा
दीनाम्, एको मम इत्येवमादीनाम् । (५ । १ । ३ अ०)

अथ स विद पाठानुवादिताधिकारश्च ॥ (पाठक्रमनायकः)

क्रमेण वा नियम्येत क्रत्वेकत्वे तद्गुणत्वात् ॥ ४ ॥

(सि०)

दर्शपूर्णमासयोराम्नात, समिधो यजति तनूनपातं
यजति इहो यजति वर्धियजति आह्वयकारं यजति इति ।
तत्र संयय, किम् अनियतेनैव क्रमेण एषाम् अनुष्ठानम्,
उत, य पाठक्रमः स एव नियम्येत ? इति । किं प्राप्तम् ?
नियमकारिणः शास्त्रस्याभावात् अनियम इति ।

एव प्राप्ते ब्रूमः, क्रमेण एव नियम्येत एकस्मिन् क्रतौ इति । कुतः ? । तद्गुणत्वात् तद्गुणत्वं हि गम्यते पदार्थानाम्, यथा, स्नायात्, अनुलिम्पेत्, भुञ्जीत इति च क्रमेण अनुष्ठानम् अवगम्यते, वाक्यात् पदार्थानाम् । यथा चादृष्टार्थेषु उपदिश्यमानेषु, कश्चित् ब्रूयात्, देवाय धूपो देयः, पुष्पाण्यवकरितव्यानि चन्दनेनानुलेप्यः उपहारोऽस्मै उपहर्त्तव्यः, एव कृते देवस्तुष्यति इति । तमन्यः प्रतिब्रूते, नैतदेव, न प्रथमं धूपो दातव्यः, प्रथमं पुष्पाणि अवकरितव्यानि इति । एव मन्यते, धूपदानस्य प्राथम्यम् अनेन उक्तम् इति । तस्मात् वाचनिक एषाम् एष क्रमः इति ।

अशाब्द इति चेत्, स्याद्वाक्यशब्दत्वात् ॥ ५ ॥

(आ०)

इति चेत् पश्यसि, अथैवं गम्यमाने अशाब्दः एव क्रमः । कथं ? । पदार्थपूर्वको वाक्यार्थः, पदेभ्यश्च पदार्था एव अवगम्यन्ते, न क्रमः । स्यात् एतदेवं, यदि पदार्थानाम् समूहस्य अवगमं प्रत्यायकम् अर्थस्य स्यात्, न तु समुदायः प्रत्यायकः, इत्युक्तं तद्भूतानां क्रियार्थेन समान्नायः (१ । १ । २५ अ०) इत्यत्र । तस्मात् क्रमस्य वाचकशब्दाभावात् व्यामोह एष क्रमोऽवगम्यते । एवं चापूर्वासत्तिरनुग्रहीष्यते, इतरथा सापि विप्रकृष्येत घटीयन्त इव । दर्शयिष्यति च, हृदयस्याग्रेऽवद्यति, अथ जिह्वायाः, अथ वक्षसः इति, यदि नियामकः पाठक्रमः, ततो न विधातव्यमेतत्, नियामके हि पाठक्रमे पाठक्रमात् एव प्राप्नुयात् ।

अर्थकृते वानुमान स्यात्, कृत्वैकत्वे परार्थत्वात्
स्वेन त्वर्थेन सम्बन्धः, तस्मात्स्वशब्दमुच्येत ॥ ६ ॥

(आ० नि०)

एकस्मिन् कृताधिकत्वात् कर्तुं, अनेकस्मिन् पदार्थेऽर्थं
लेतत्वात् क्रमस्य तत्र एव एव क्रमो नियम्येतानुमानेन ।
कुत ? परार्थत्वात् वेदस्य, परार्थो हि वेदो यद् यत्
अनेन शक्यते कर्तुम्, तस्मै तस्मै प्रयोजनाय एव समाख्या
यते शक्यते च अनेन पदार्थो विधातुम्, शक्यते च क्रिया
काले प्रतिपत्तुम् । तस्मात् वेद पदार्थोऽपि विधातुम् उपा
देयः, क्रियाकाले च प्रतिपत्तुम्, न शक्यते विशेषः, विधा
तुमयं समाख्यायते, न प्रतिपत्तुम् इति, अगम्यमाने विशेषे
सम्भार्यम् उपादीयते इति गम्यते । प्रतिपत्तुम् च अनेन
क्रमेण शक्यते, नान्येन, अतएव च कृत्वा पाठक्रमापघातः,
विनष्ट इत्युच्यते, इतरथा हि, यत् यस्य प्रयोजनं, तस्मिन्
निर्वर्त्तमाने एव किं नष्टं स्यात् ? अदृष्टं कल्पेत्, तत्र
अन्यायं दृष्टे सति । तस्मात् स्रगम्भः क्रमः, य एव पदा
र्थानां वाचकः शब्दः, स एव क्रमस्यापि ।

तथा चान्यार्थदर्शनम् ॥ ७ ॥ (यु०)

एव च अन्यार्थं दर्शयति, व्यत्यस्तस्य तस्या उपदधाति ।
व्यत्यस्त षोडशिनः शसति । आग्निनो दग्धो गृह्यते, त
द्वतीयं जुहोति इति, यदि अनियमेन उपधानं शंसनं च
व्यत्यस्तवचनम् अनर्थकं स्यात् न हि, कथञ्चित् व्यत्यास
इति तथा आग्निस्तस्य द्वितीयस्तस्य होमानुवादो न अवयव

लप्येत, यदि पाठक्रमेण नियमः इति । तथा, अभिचरता
प्रतिलोमं होतव्यम्, प्राणानेव अस्य प्रतीचः प्रतियौति
इति क्वचित् प्रतिलोमं विदधदनुलोमं दर्शयति, तदुपपद्यते
यदि पाठक्रमेण प्रयोगः, इतरथा, सर्वमनुलोमं स्यात्,
प्रतिलोमदर्शनं नोपपद्येत । तथा चतुर्थोत्तमयोः प्रति-
समानयति इति उक्ते सति, अतिहायेडो बर्हिः प्रतिसमा-
नयति इति उच्यते, तेन बर्हिषः चतुर्थतां दर्शयति, सा
पाठक्रमे नियामकेऽवकल्पते । (५ । १ । ४ अ०)

क्रमस्य क्वचित् प्रथमप्रवृत्त्यनुसारिताधिकरणम् । (प्रावर्त्तिकक्रमन्यायः) ।

प्रवृत्त्या तुल्यकालानां गुणानां तदुपक्रमात् ॥

८॥ (सि०)

वाजपेये सप्तदश प्राजापत्यान् पशून् प्राप्नोते इति,
श्रूयते । तेषु पशुषु चोदकप्राप्ताः प्रोक्षणादयो धर्माः, तत्र
प्रथमः पदार्थो यतः कुतश्चिदारब्धः, द्वितीयादिषु भवति
संशयः, किं तत एव द्वितीयोऽपि पदार्थ आरब्धः, उत
द्वितीयादिषु अनियमः ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ?
नियमकारिणः आस्तस्याभावात् अनियमः इति ।

एवं प्राप्ते, ब्रूमः, यतः पूर्वं आरब्धः, तत एव द्विती-
यादयोऽपि पदार्था आरब्धव्याः इति । कुतः एतत् ? ।
तदुपक्रमात्, सर्वे हि पदार्था प्रधानकालात् न विप्रक-
ष्टव्या, प्रधान हि चिकीर्षितं, कृतं वा तेषां निमित्तं सह-
। वचनं हि भवति, पदार्थे सह प्रधानं कर्तव्यम् इति, बहु-

पदार्थसमानानास्तु अवश्यम्भावी विप्रकर्षः, तथापि तु यावद्विनाशवहितं यत्कच पदार्थं कर्तुंम, तावद्विर्व्यवधानमवश्यं कर्त्तव्यम्, ततोऽभ्यधिकेन न व्यवधातव्यम् इति, यदि द्वितीयं पदार्थमन्यत आरभेत ततोऽधिकैरपि व्यवधात् तथा प्रयोगवचन बाधेत । ननु तथा सति कश्चिदल्पैव्यवहितो भविष्यति । उच्यते, अनुमतानां व्यवधायकानां स्वागेन कश्चित् अभ्यधिको गुणो भवति इति तस्मात् यत पूर्वपदार्थ आरब्धः, तत एव उत्तर आरम्भणीय इति ।

सर्व्वमिति चेत् ॥ ६ ॥ (आ०)

इति चेत् पश्यसि, प्रधानाविप्रकर्षेण प्रयोगवचनानुपपन्न इति, सर्वं तर्हि गुणकाण्डम् एकस्मिन् अपवर्जयितव्यं यथा सौर्यादिषु ।

नाकृतत्वात् ॥ १० ॥ (आ० नि०)

नैतदेव, सङ्गप्रयोगे एव हि न अनुष्ठितं स्यात् ।

कृत्वन्तरवदिति चेत् ॥ ११ ॥ (आ०)

अथ बहुलं यथा कृत्वन्तरेषु सौर्यादिषु इति ततः परिहृतव्यम् ।

नासमवायात् ॥ १२ ॥ (आ० नि०)

न तेषामर्थात् क्रमः प्राप्नोति, यो नियम्येत, चङ्गाययो हि नियमो भवितुमर्हति, अतस्तसमाश्रयस्य स्रवमङ्गता कल्प्येत । (५ । १ । ५ अ०)

क्रमस्य कश्चित् स्थानानुसारिताधिकरणम् ।

स्थानाच्चोत्पत्तिसंयोगात् ॥ १३ ॥

एकविंशेन अतिरात्रेण प्रजाकामं याजयेत् त्रिनवेनौ-
जस्कामं, त्रयस्त्रिंशेन प्रतिष्ठाकामम् इत्येवमादि श्रूयते ।
तत्र आगमेन सङ्ख्यापूरणम् इति वक्ष्यते । तत्र आगमे
क्रियमाणे, किम् अनियमजक्रमाः सर्वा ऋच आगमयि-
तव्याः उत काण्डक्रमेभ्यः ? इति । किं प्राप्तम् ? अनिय-
मेन इति । कुतः ? ? अतिरात्रे त्रिनवादिशब्दार्थेनैताः
प्राप्नुवन्ति, तत्र एतासां प्राप्नुवतीनाम् पाठक्रमो नास्ति
इति । एवं प्राप्ते उच्यते, यदासां समाम्नाये स्थानं, तेनैता
अत्र नियम्यन्ते, याः पूर्वं समाम्नाताः, ताः पूर्वमेव
प्रयोक्तव्याः, आनुपूर्वस्य हि दृष्टमेतत् प्रयोजनं, यदु-
त्तरस्फुरणं तदपि चिकीर्षितमेव इति । त्रिनवादिशब्दै-
रतिरात्रे योगपद्येन आसां प्राप्तेः पाठक्रमस्य अविषय-
इति अधिकरणान्तरम् इति भवति मतिः । समाम्ना-
यपाठक्रमादेव अत्र नियमः इति पुनरुक्तता गम्यते इति
अव्यथा वक्ष्यते,

स्थानाच्चोत्पत्तिसंयोगात् ॥ १३ ॥

साद्यस्त्रे श्रूयते, सह पशूनालभते इति तत्र एषो-
ऽर्थः सप्तधितः, सवनीयकाले त्रयाणाम् आलम्बः इति ।
अथ अत्र पाठक्रमात्, किम् अग्निषोमीयः पूर्वम् आल-
म्बयः, उत स्थानक्रमात् पूर्वं सवनीयः ? इति । किं प्राप्तम्
पूर्वम् ? अग्निषोमीयः इति । कुतः ? । पाठक्रमात् । एव

प्राप्ते ब्रूम, सवनीय पूर्वे, स्नातात् यदि पूर्वम् पम्नीय-
मीय स्यात्, सवनीयस्नानं व्याह्रियेत । आश्विनं गृहीत्वा
विहृता यूपं परिवीय इति । ननु इरावापि पाठकना-
भाष्येत । बाध्यतां, तस्य हि प्रतिषेधार्थं सङ्गमस्य समा-
स्नात, अप्रतिषिद्धं च आश्विनप्रवृत्तानम्, तस्य बाधित-
व्यम् ॥ (५ । १ । ६ अ०) ॥

चद्वज्रत सुख्यक्रमादुवाचिवाधिरचम् ।

सुख्यक्रमेण वाङ्मना तदर्थत्वात् ॥१४॥

मास्त्रतो भवतः एतत् वै देव्यं मिथुनम् इति श्रूयते ।
तत्र पम्नेऽह, किं स्त्रीदेवत्वस्य प्रथमं धर्मा, उत पु देव-
त्वस्य ? इति । नियमकादिषु मास्त्रस्य चभावात् अनियम-
इति प्राप्ते ब्रूम, सुख्यक्रमेण वा नियमः स्यात् इति स्त्रीदे-
वत्वस्य हि पूर्वं याज्यानुवाक्यगो समास्नानं, प्राणी-
देवीं सरस्वती इति । तस्मात् स्त्रीदेवत्वस्य पूर्वं प्रदानम्
भविष्यम्, तस्मात् स्त्रीदेवत्वस्य पूर्वं धर्मा कार्या, तथा
हि प्रधानकाशता भवति चङ्गानाम्, इतरथा, ये पदार्थे-
ष्ववधानं सामप्यात् अनुज्ञातं, तेभ्योऽधिकैरपि व्यवधान-
स्यात् ॥ (५ । १ । ७ अ०) ॥

अङ्गेषु मुख्यक्रमान्वयेन पाठस्य बलवत्त्वाधिकरणम् ॥

प्रकृतौ तु स्वशब्दत्वात् यथाक्रमं

प्रतीयेत ॥ १५ ॥

दर्शपूर्णमासयोः पूर्वमीषधधर्माः समान्नाताः ततः
आज्यस्य । तत्र सन्देहः, किम् अग्नीषोमीयधर्माणाम्,
मुख्यक्रमेण पूर्वम् आज्यस्य धर्माः कर्तव्याः, उत यथापाठम् ?
इति । मुख्यक्रमानुग्रहेण आज्यस्य पूर्वम् । इति प्राप्ते ब्रूमः,
प्रकृतौ यथापाठं प्रतीयेत, स्वशब्दो हि तेषां पाठक्रमः, सः
अन्यथा क्रियमाणे बाधितः स्यात्, सहत्वस्य पुनरुपसङ्-
ग्राहकः प्रयोगवचनः स्वक्रमेण पदार्थे सन्निकृष्यमाणे न
बाधितो भविष्यति । अपि च पाठक्रमे स्वशब्दः, स्वाध्यायो-
ऽध्येतव्यः इति, मुख्यक्रमेण प्रयोगवचनैकवाक्यता सूक्ष्मा ।
(५ । १ । ८ अ०) ॥

ब्राह्मणपाठात् मन्त्रपाठस्य बलीयत्त्वाधिकरणम् ॥

मन्त्रतस्तु विरोधे स्यात् प्रयोगरूपसामर्थ्यात्

तस्मात् उत्पत्तिदेशः सः ॥ १६ ॥

दर्शपूर्णमासयोः, आग्नेयस्य पूर्वं मन्त्रपाठः, उत्तरो
ब्राह्मणस्य । तत्र सन्देहः, कतमः पाठो बलीयान् इति ।
उच्यते, अमियमः, नियमकारिणः शास्त्रस्य अभावात् इति ।

एव प्राप्ते ब्रूमः, मन्त्रपाठो बलीयान् । कुतः ? ।
प्रयोगरूपसामर्थ्यात्, प्रयोगाय मन्त्रस्य रूपसामर्थ्यं, तदस्य

सामर्थ्यं येन मन्त्र प्रयुज्यते, तस्य च प्रयुज्यमानस्य क्रमो
दृष्टाय भवति । ननु च ब्राह्मणपाठस्य अपि तदेव प्रयो-
जनम् । उच्यते, उत्पत्तिदेयं स, अपरमपि तस्य प्रयोजन-
क्रमोत्पत्त्यर्थं भविष्यति । (५ । १ । ८ अ०) ।

प्रयोगवचनात् चोदकस्य वक्ष्यवत्ताधिकारणम् ।

तद्वचनाद्विकृतौ यथाप्रधान स्यात् ॥१७॥ (प०)

अस्ति अध्वरकस्या नामेष्टि, आम्नावैश्यावम् एकादय-
कवासं निर्वपेत् सरस्वती आन्यभागा स्यात् वार्धस्यत्यय-
इति । तत्र सन्देहः, किम् आम्नेयविकारस्य वार्धस्यत्यय-
पूर्वे धर्मा कार्या चोदको बक्ष्यवत्तर प्रयोगवचनात् ।
उत उपसंहारकविकारस्य प्रयोगवचनो बक्ष्यवत्तर चोद-
कात् ? इति किम् प्राप्तम् ? विकृतौ अस्यां, यथाप्रधान-
स्यात्, तद्वचनात्, तेषां स्याच्चाद्वचनक्रमो विकृतौ तेन सचि-
द्वितानाम् उपसंहारक प्रयोगवचनो हि प्रत्यक्षः, तत्र
मात्रं च आनुमानिकं चोदकेन हि स प्राप्तः । तस्मात्
प्रत्यक्ष प्रयोगवचनो बक्ष्यवत्तर तेन चोदक आनुमानिको
बाध्यते ॥

विप्रतिपत्तौ वा प्रकृत्यन्वयाद्यथाप्रकृतिः ॥

१८ ॥ (सि०) ॥

मुख्याङ्गक्रम विप्रतिपत्तौ वा, यथा प्रकृतौ तथैव
विकृतौ भवितुमर्हति इति । कुत ? । प्रकृत्यन्वयात्,

यादृशाः प्रकृतौ धर्मा, तादृशा एव विकृतौ भवितुमर्हन्ति
इति, मुख्यक्रमेण क्रियमाणा न प्रकृतिवत् कृताः स्युः ।
चोदको हि प्रयोगवचनात् बलवन्तरः, स हि उत्पादयति
प्रापयति च । प्रापितान् अभिसंमीक्ष्य प्रयोगवचन उपसह-
रति, स प्राप्तेषु उत्पन्नः प्राप्तिनिमित्तक उत्तरकालं पूर्व-
प्राप्तं न बाधितुमर्हति चोदकं, प्रत्यक्षोऽपि सन् । बहिरङ्ग-
त्वात्, यथाप्राप्तानेवोपसंहरिष्येति । तस्मात् पूर्वं बार्हस्प-
त्यस्य धर्माः, तत आज्यस्य इति । (५ । १ । १० अ०) ।



विकृती कश्चित् प्रकृतिधर्मानतिदेशाधिकारणम् ॥ (साकमेधीयन्यायः ।)

**विकृतिः प्रकृतिधर्मत्वात्तत्कालाः स्याद्वया-
शिष्टम् ॥ १६ (पू०) ॥**

चातुर्मास्येषु साकमेधः तृतीयं पर्वं, तस्य अवयवाः,
अग्नयेऽनीकवते प्रातरष्टाकपालो मरुद्गाः सान्तपनेभ्यो
मध्यन्दिने चरुं मरुद्गा गृहमेधिभ्यः सर्वासां दुग्धे साय-
मोदनम् इति । तत्र सन्देहः, किम् एता द्व्यहकाला
द्रष्टव्यः, उत सद्यस्कालाः ? इति । किं प्राप्तम् ? विकृतिः
तत्काला भवितुमर्हति इति, यथाशिष्टं, यथा प्रकृतिरुक्ता,
तथा विकृतिः स्यात्, प्रकृतिधर्मा हि सा, तस्मात् या
विकृतिः, सा द्व्यहकाला भवितुमर्हति इति ।

अपि वा क्रमकालसंयुक्ता सद्यः क्रियेत
तत्र विधेरनुमानात् प्रकृतिधर्मलोपः स्यात् ॥

२० ॥ (सि०) ॥

अथ कालेषु ये पदाया उच्यन्ते, प्रातर्मध्यन्दिने सायम्
इति, क्रमेण ते एकस्मिन् अहनि इति प्रतीयन्ते, यथा
देवदत्त प्रातः अर्घ्यं भक्षयति मध्यन्दिने विविधमन्नमग्राति,
अपरान्ने मोदकान् भक्षयति इति एकस्मिन् अहनि इति
गम्यते । तस्मात् सद्यस्कांता एवप्रातीयका विकृतय
द्वेष्टकाम्य हि पौदकप्रातम प्रातुर्मात्रिकं प्रत्यक्षरूपया
सद्यस्कांततया नाध्येत ॥

कालीत्कर्प इति चेत् ॥२१॥ (आ०)

इति चेत् पश्यसि, प्रातः साह्रं श्रूयते तथा मध्यन्दिने
सायं च इति उक्त्यैर्भाष्येति, यद्येतेषु कालेषु साह्रं,
न च, द्वाहकास्तताया बाधः, एकस्याहं प्रातरनीकवत्तम्
उपक्रम्यते, द्वितीयस्य प्रातर्युच्यते । एव सान्तपनीया
पूर्वेद्युर्मध्यन्दिने उपक्रम्यते अपरिद्युर्मध्यन्दिने यच्छते तथा
गृहमेधीये सायम् उपक्रम्यते पूर्वेद्युः, सायं याग अपरिद्युः
इति । ननु वाक्यात् एकमहर्गम्यते इत्युक्तम् । उच्यते, पदार्थ
सामर्थ्यजनितो हि वाक्यार्थो भवति, न च, अथ पदार्थ
सामर्थ्यम् अस्ति येनैकम् अहर्गम्येत ।

न तत्सम्बन्धात् ॥ २२ ॥ (आ० नि०)

नैतदेवम् । कस्मात् ? । तत्सम्बन्धात्, एककास्तसम्ब
धानि प्रधानानि अह्नौ सह श्रूयन्ते । कथम् साह्रं हि
प्रधानं प्रातः काले श्रूयते, तथा मध्यन्दिने सायं च । न
अह्नानि प्रातः कालादिषु । तत्र अन्यकालेषु अह्नैश्चन्य
कालेषु च प्रधानेषु, न साह्रं तेषु कालेषु कर्तव्यम् ।

तस्मात् सद्यस्काला एवैता विकृतयः इति । अपि च, द्वाह-
साक्रमेधैः इति श्रूयते, तत् सद्यस्कालासु उपपद्यते ॥ (५ ।
१ । ११ अ०)

अनुयाजाद्युत्कर्षप्रयाजान्तापकर्षाधिकारणम् ॥ (तदादितदन्तन्याय) ॥

अङ्गानां मुख्यकालत्वाद्यथोक्तमुत्कर्षे स्यात् ॥

२३ ॥ (पू०) ॥

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, आग्निमारुतादूर्ध्वम् अनुयाजै-
श्चरन्ति इति उत्कर्षे, तथा अग्नीषोमीये पशौ, तिष्ठन्त-
पशुं प्रयजन्ति इत्यपकर्षः । तत्र सन्देहः, किम् उत्कर्षे^०
अनुयाजमात्रम् उत्कथ्यते, अपकर्षे^० च प्रयाजमात्रम् उत
उत्कर्षेऽनुयाजादि, अपकर्षे च प्रयाजान्तम् ? इति । किं
तावत् प्राप्तम् ? यावदुक्तम्, उत्कर्षापकर्षयो^० स्यात् ।
कुतः ? । अङ्गानाम् मुख्यकालत्वात्, एवम् अन्येषां प्रधान-
कालता भविष्यति इति । तत्र सहत्वस्य प्रापक. प्रयोग-
वचनः अनुग्रहीष्यते ।

तदादि वाभिसम्बन्धात्तदन्तमपकर्षे स्यात् ॥

२४ ॥ (सि०) ॥

तदादि उत्कर्षे, तदन्तम् अपकर्षे^० गम्येत । कुतः ? ।
अभिसम्बन्धात् यत् अनुयाजानां परस्तात् समाम्नायते,
तत् प्रधानादन्तरं प्रयोगवचनेन प्राप्तं बाधित्वा पाठसाम-
र्थ्यात् अनुयाजेभ्यः परस्तात् क्षियते, तथा यस्ततः परः,

अ तत् परस्तात् एवमेक उत्प्लव्यमाण सर्वे गुणताण्डम्
उत्कर्षति, तथाऽऽरुह्यमाणाऽपि कथं इति । (५।१।१२५०)

प्रश्न्या प्रोचयान्तेना नीतिनृपप्रामाण्यपरवम् ।

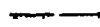
प्रश्न्या कृतकालानाम् ॥ २५ ॥

अप्यतिष्ठेत्संयुक्तं प्रातरनुवाककान्ते, प्रतिप्रस्थात सवनी
यान निर्वपस्तेति प्रेष्यति इति सवनीयानाम् निर्वपकात्,
अस्ति च वहिष्यमाने स्तुते चन्नीदम्नीन् विष्टर वष्टिम्नु
षीदि पुरोडाशाननक्षुर इति । तत्र सन्देहः, किं प्रातर
नुवाककान्ते सवनीयान् निरुच्य प्रचरणीहोमादय
सौमिका पदार्थाः, उत पुरोडाशा प्रागस्तद्वरणात् ?
इति । किं प्राप्तम् ? अनियमः, नियमकारिणः शास्त्रस्य
अभावात् ।

इत्येव प्राप्ते मूलं, प्रश्न्या कृतकालानाम् प्राप्त
कालानाम् पदार्थानाम् प्रश्न्या, नियमः स्यात् प्रयुज्यमान
मेव हि पूर्वपदाद्यत् अनित्यवच्छतिः, न तस्य परस्तात्
समाप्तात्, परस्तात् कर्त्तव्यः । सामिकस्य तु पदायस्य
प्रचरणीहोमस्य वचनात् क्रमा बाधितः, अस्तद्वरणं च
वह्निष्यमानस्य परस्तात् समाप्तात्, तस्मात् तस्य पूर्वं
पदाद्यो निवपणादोमामन्तः, तत् उत्तरे सामिका
पदार्थाः कर्त्तव्या इति ।

शब्दविप्रतिषेधाच्च ॥ २६ ॥ (यु०) ॥

शब्दश्च विप्रतिषिध्यते, अलङ्कुरु इत्युक्तेः प्रोक्षणादीन् प्रतिपद्येत, अस्मत्पक्षे तु, अलङ्कुरु इत्युक्ते अलङ्करणमेव प्रतिपत्स्यते, तत्र अलङ्करणे प्राप्तकाले प्राप्तकालवचनो लोडन्तोऽनुग्रहीष्यते । तस्मात् अत्र प्रावृत्तिकः क्रमः इति । (५।१।१३ अ०) ।



वैकृतयूपकर्ममात्रापकर्षाधिकरणम् ॥ (यूपकर्मन्याय) ॥

असंयोगात् वैकृतं तदेव प्रतिकृष्येत ॥ २७ ॥

अस्ति दर्शपूर्णमासप्रकृतिके पश्चावग्नीषोमीये वैकृत यूपकर्म, तत् प्रतिकृष्यते, दीक्षासु यूपं च्छिनत्ति इति । तत् प्रतिकृष्यमाणम् अर्वाचीनान्यपि अग्नीषोमीय प्रणयनादीनि प्रतिकर्षति उत न ? इति संशये, प्रतिकर्षति, सम्बन्धात् इति गम्यते ।

तथा प्राप्ते ब्रूमः, विकृतावश्यधिक यत्, तत् प्रतिकृष्यमाणं ततोऽर्वाचीनान्यपि अग्नीषोमीयप्रणयनादीनि न प्रतिकृष्टुमर्हति । कथम् ? । असंयोगात्, पाशुक यूपकर्म, ततः प्राचीन सौमिक न तयोः परस्परं सम्बन्धः, न, सौमिकः पटार्थः, पाशुकस्य उपकारकः पशोर्वा यदि हि तयोः उपकारकः स्यात्, ततस्तस्य उपकुर्वतः क्रमोऽप्यस्य ताहाय्य कुर्वन् गुणभूतः स्यात्, न त्वेतदस्ति तस्मात् नैवा परस्परं क्रमे नियमः, अतो यूपमात्रं प्रतिकृष्यते । अपि

च तूपमात्र प्रतिश्रुत्य कृतार्थे गण्डे सौमिकानाम् अक्रम
बाधो न भविष्यति इति । (५।१।१४ प०) ।

—

दाक्षिणादिबह्वर्थाभाविग्रहम् ।

प्रासङ्गिक च नीत्कर्पेदसयोगात् ॥ २८ ॥

ज्योतिष्टोमोऽय्यते, पाग्निमात्रतादूधम् अनुयाजै
यरन्ति इति अनुयाजा उत्कृष्टमाणा दाक्षिणात्मिको होमो
उत्कर्षंति न ? इति संग्रहः । सम्यग्भावात् उत्कर्षेति ।

इति प्राप्ते उच्यते, नेतावुक्त्वा नृमर्हन्ति, ये तयो न्ये
अनुयाजा, सम्यग्भावे, न प्रयुक्ता परकीये, तेषाम् अर्थं
निर्वृत्तित इति । पदार्थानाम् च क्रमो भवति, न पदार्थे
प्रयोजनानाम्, योगपक्षेन हि पदाद्या उपकुर्वन्ति इति
वक्ष्याम, पदार्थानाम् च उत्पत्तिः, क्रमपक्षे, प्रत्येकगन्धत्वात्
उत्पत्तेः, न पदार्थप्रयोजनस्य युगपत्प्रयोगवचनेन अभिहित
तत्वात् । अतोऽनुयाजोत्पत्तेः उत्कर्षिकाया अभावात् दाक्षि
णात्मिको होमो न उत्कर्षेयताम् इति । अपि च अनु
याजमात्रम् उत्कृष्ट्य कृतार्थे गण्डे दाक्षिणात्मिकहोमो
अक्रमबाधो न भविष्यति इति । (५।१।१५ प०) ।

—

पुरीषाग्निशामान्तत्वं न पक्षवाधिकारवत् ।

तथाऽपूर्वम् ॥ २९ ॥

दृश्यं पूषमासवोर्ध्वेदि, इतिरग्निशामनोत्तरकानि समा

ज्ञाता, सा अमावास्यायां प्रतिकृष्यते, पूर्वैद्युग्मावास्यायां वेदिं करोति इति सा त्वपकृष्यमाणा ततोऽर्वाचीनान् पदार्थानपकर्षति, न ? इति संशयः । उच्यते, सम्बन्धात् प्रतिकर्षति । इत्येवं प्राप्ते ब्रूमः, तथाऽपूर्वम्, अपकर्षति-पूर्विकायाम् अमावास्यायां वेदिकरण पूर्वैद्युग्माज्ञातम्, उभयोरपि श्लोभूतं हविर्भवासन, अभिवासन कृत्वा अमावास्यायां वेदिः कर्तव्यः इति न श्रुत्यादीनाम् अन्यतमत् कारणमस्ति, तस्मात् न अभिवासनान्ताः प्रतिकृष्टव्याः इति, अभिवामने च अपकृष्यमाणे हवींषि भस्मी भवेयुः । (५।१।१६ अ०) ।

सान्तपनीयाया अग्निहोत्रानुत्कर्षकताधिकरणम्

सान्तपनीया तूत्कर्षेदग्निहोत्रं सवनवद्धै-

गुण्यात् ॥ ३० ॥ (पू०) ॥

चातुर्मास्येषु माकमेधावायवः सान्तपनीया नाम दृष्टिः, मरुद्गाः सान्तपनेभ्या मध्यन्दिने चरुं निर्वपति इति, सा देवात् मानुषात् वा प्रतिबन्धात् उत्कृष्यमाणा अग्निहोत्रम् उत्कर्षेत्, न वा ? इति संशये, उच्यते, सान्तपनीया तु उत्कर्षेत् अग्निहोत्रं सवनवत् वैगुण्यात्, यदि न उत्कर्षेत् अग्निहोत्रसवनेऽग्निहोत्रकाले उद्धृते अग्ना अग्निहोत्रं विगुणं स्यात् तस्मात् उत्कृष्टव्यं, सवनवत्, यथा प्रातःसवनं देवात् मानुषात् वा प्रतिबन्धात् उत्कृष्य

मायं माध्यन्दिनं सवनम् उत्कर्षेति इति, एवम् यथापि
दृश्यम् ।

अथवायाच्च ॥ ३१ ॥ (यु०) ॥

एव सात्त्विकीयम् अग्निहोत्रेण न व्यवहितं भविष्यति
इति, तत्र कनाऽनुपकीयत । कनमेदे च दोषः श्रूयते, अप
वा एतत् यन्नाच्छिद्यत, यदन्यस्य तन्मे विततेऽन्यस्य तन्म
प्रतीयते इति ।

असम्बधात् नोत्कर्षेत् ॥ ३२ ॥ (सि०) ॥

न अग्निहोत्रस्य सात्त्विकीया अत्र, न सात्त्विकीयाया
वा अग्निहोत्रं, तेन नासापग्निहोत्रस्य परस्तात् कर्तव्या
पता न अग्निहोत्रम् उत्पद्यम् ।

प्रापणाच्च निमित्तस्य ॥ ३३ ॥ (यु०) ॥

प्राप्तं च अग्निहोत्रस्य निमित्तं, मायं जुहोति, प्राप्तं
जुहोति, उदितं जुहोति, अनुदितं जुहोति, प्रथमास्त्रा
मिते जुहोति, सन्धौ जुहोति नधवाणि दृष्ट्वा जुहोति
इति, तत् न अतिक्रिमितस्य, तस्मात् अपि न उत्कर्षः ।
यदुक्तं वैशुष्यम् इति उत्कर्षेऽपि वैशुष्ये कालान्यत्वात् ।
अङ्गप्राप्तेर्ब्रह्म कालविधिबाध्यताम् इति चेत् । न,
कालस्य निमित्तत्वात् तदप्राये अश्रुतमेव सर्वं क्रियेत,
निमित्तं च अनुवादेनैव न शक्यं सती हि प्रावा
रादिचामप्राप्तात् निमित्तसप्तमी दृश्यम् । अथ यदुक्तं
अथनवत् उत्पद्यम् इति, तदुच्यते,

सन्धौ वा सवनं तत्कर्म ॥ ३४ ॥ (आ० नि०) ॥

सम्बद्धं हि सवनं सवनेन, एकक्रतुसम्बन्धात्, तत्
उत्कृष्टयते । (५।१।१७) ।

उक्त्यानुरोधेन षोडशुत्कृष्टपाधिकरणम् ।

षोडशी चोक्त्यसंयोगात् ॥ ३५ ॥

षोडशेष्टोमे श्रूयते, षोडशिनं प्रकृत्य, तं पराञ्चमुक्थेभ्यो
विगृह्णाति इति, यदा देवान् मानुषात् वा प्रतिबन्धात्
उक्त्यानि उत्कृष्टयन्ते, किम् तदा षोडशी उत्कृष्टव्या,
अ ? इति भवति सशयः । किं प्राप्तम् ? न उत्कृष्टव्यं ।
कुतः ? । एवं स्तोत्रं स्वस्मिन् काले षोडशिनः कृतं भवि-
ष्यति इति, समयाध्युषिते सूर्ये षोडशिनस्तोत्रम् उपा-
करोति इति । तस्मात् अनुत्कर्षः इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, षोडशी च उत्कृष्टव्यः । कस्मात् ? ।
उक्त्यसंयोगात्, उत्कृष्ट्यसंयोगो हि षोडशिनो भवति, तं
पराञ्चम् उक्थेभ्यो विगृह्णाति इति । तस्मात् उत्कृष्टव्य
षोडशी । यदुक्तं, षोडशिनस्तोत्रकालेन अवर्जनं भविष्यति
इति, उच्यते, स्तोत्रक्रममनुरुध्यमानस्य प्रधानक्रमो विरु-
ध्येत । तस्मात् न स्तोत्रक्रमोऽनुरोड्यः, उभयं न शक्यम्
अनुगृहीतुम्, ग्रहं वा गृहीत्वा चमसं बोद्धीय स्तोत्रम्
उपाकरोति इति श्रूयते । तस्मात् उत्कृष्टव्यः षोडशी
इति । (५।१।१८ अ०) ।

इति श्रीश्वरस्वामिनः कृतौ मीमांसाभाष्ये पञ्च
अस्याध्यायस्य प्रथमः पादः ।

अथ पञ्चमे अध्याये द्वितीय पादः ।

— • —

वाक्यैकपर्यायं सर्वेषामेकदोषाकारत्वादि धर्मानुष्ठानानिहरणम्

(पदार्थानुसमयनाय) ।

सन्निधाते प्रधानानामेकैकस्य गुणानां सर्व्वं कर्म
स्यात् ॥ १ ॥ (पू०) ॥

वाक्येये सप्तदश प्राज्ञापत्त्यान् पशूनासभते इति
श्रूयत अग्नीषोमीये च पशो पशुधर्मा समाम्नाता घोदहन
प्राप्ताः । तेषु संशयः, किम् एकस्य आदेरारभ्य धर्मान्
सर्वान् कृत्वा, द्वितीयस्य पुनरादित उपक्रमितव्या अथ
प्रथमं तावत् सर्वेषां कर्त्तव्यं, ततो द्वितीयः ? इति ।
किं प्राप्तम् ? एकैकस्य सर्वे अपवर्जयितव्या इति ।
कुत ? । प्रधानासत्तेरनुपहाय, इतरथा प्रधानासत्तिर्षिं
प्रकथ्येत । अथा बहुषु अग्नेषु प्रतिगृहीतेषु ये पुरोधायाः,
तेषु नैकजातीयानुसमयः, एवम् इहापि इति ।

सर्वेषां वैकजातीयं कृतानुपूर्वत्वात् ॥ २ ॥ (सि०) ॥

एकजातीयानुसमयं कर्त्तव्यं । किम् एव भवि
ष्यति ? । सङ्ख्यं अनुपगृहीयते, तस्य इत्थम् श्रूयते, वैद्य
देवीं कृत्वा पशुभिश्चरन्ति इति, एकस्मिन् जाते पशूनां
प्रचारः ।

ननु एवं सति पूर्वस्य पदार्थस्य उत्तरं पदार्थं पञ्च
त्वारम्यापारेण व्यवधीयते । नैद दोषः एवमपि कृतमेव

आनुपूर्व्ये, योऽसौ पञ्चन्तरे व्यापारः स एवासी, न पदार्थान्तर, पदार्थान्तरेण व्यञ्जधानं भवति ।

कारणादभ्यावृत्तिः ॥ ३ ॥ (आ० नि०)

अथ यदुक्तं, बहुषु पुरोडाशेषु न एकजातीयानुसमयः इति, तत् परिहर्तव्यम्, अत्र उच्यते, युक्तं तत्र, यत् कारणात् अभ्यावृत्तिः, एकजातीयानुसमये हि क्रियमाणे सहस्रस्य अधिश्रयणे कृते प्रथमः श्रुयेत्, तस्य च प्रथमं न गक्येत कर्तुम् ॥ (५।२।१ अ०) ।

अथ वा अविकरणान्तरम्,

—

सहस्रावप्रतिग्रहणस्थले एकैकस्य एकदा सर्वधर्मानुष्ठानाधिकरणम् ॥

(काण्डानुसमयन्याय) ॥

कारणादभ्यावृत्तिः ॥ ३ ॥

अनेकसहस्रावप्रतिग्रहे तन्त्रानुष्ठानम् इति पूर्वः पक्षः काण्डानुसमयोऽभ्युपेतव्यः इति सिद्धान्तः ॥ (५।२।३ अ०)

—

मुष्टिकपालादीनाम् समुदायानुसमयाधिकरणम् ॥

**मुष्टिकपालावदानाञ्जनान्यञ्जनवपनपावनेषु
चैकोन ॥ ४ ॥ (पू०)**

मुष्ट्यादिषु संग्रयः, किं मुष्टिना अनुसमयः, उत चतुर्भिर्मुष्टिभिः ? इति । किं प्राप्तम् ? मुष्टिना इति । कुतः ? । एकमुष्टिनिर्वापां हि एकः पदार्थः, न चतुर्मुष्टिनिर्वापाः ।

कथम् ? । एकस्मिन् सुट्टी निवृत्ते यतीभाव पर्यवस्यति, न
 यस्य वदितुम् न किञ्चित् निवृत्तम् इति, न च, निवृत्ते
 निर्वापा न कृत स्यात्, न च मुट्टिमापेण निवृत्तेन न
 प्रयोजन, न हि एकस्मिन्, अनिवृत्ते चत्वार सञ्चरन्ति
 मुट्टिसमानाधिकरणो हि चतु शब्द, तस्मात् मुट्टिना
 अनुसमय कार्य । एव जगन्तान् उपदधाति इति तथा
 मध्यादवस्यति पूर्वार्द्धादवस्यति, तथा, पङ्क्तौऽभ्यङ्गे वपति
 पावयति इति ॥

सर्वाणि त्वेककार्यत्वादेया तद्गुणत्वात् ॥५॥

(मि०)

सर्वाणि तु समाप्य अनुसमेयात् भैकमुट्टिनिर्वाप
 पदार्थ, चतु मङ्गात्वात् निर्वापस्य । कथं चतु मङ्गता ? ।
 चतु शब्दस्य निवपतिना सम्यग्भात् एवं सह कामवा, अनेक
 गुणविधान व्याप्य, इतरथा, मुट्टिमस्यै सति वाक्यभेद
 प्रसज्येत । अनिर्वापाङ्गं च स्यात् तथापधानादिष्वपि,
 पङ्क्तपाञ्चम् एकादशपाञ्च निर्वपति इति निर्वागात् ।
 द्विरवस्यति त्रिरभ्यङ्गो एकधियत्या पावयति इति मङ्गता
 षोडशानाम् स्त्रियागुणत्व भवति । तस्मात् समुदायेन अनु
 समय इति ॥ (५ । २ । ३ प०) ॥

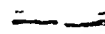
— —

अवदानस्य प्रदानान्तानुसमयाधिकरणम् ॥

संयुक्ते तु प्रक्रमात्तदङ्गं स्यादितरस्य तदर्थत्वात् ॥

दयंपूर्वमासया श्रूयते, द्विष्टविषोऽवस्यति इति । तत्र

संशयः, किं अवदानेन अनुसमयः, उतावदानेन प्रदानान्तेन ? इति । किं प्राप्तम् ? अवदानेन इति ब्रूमः । कुतः ? पृथक्पदार्थत्वात्, पृथक् पदार्थी हि अवदानं यतीभावेस्य पर्यवमानात्, अवद्यतिवचनात् । एवं प्राप्ते ब्रूमः, संयुक्ते तु प्रक्रमात् तदङ्ग स्यात्, इतरस्य तदर्थत्वात्, न अवदानं पृथक् पदार्थः, प्रदानस्य स उपक्रमः इतरथा अवद्यतेः अष्टेष्टार्थता स्यात् । सङ्ख्याविशेषविधानार्थम् च पुनर्वचनम् । तस्मात् पदार्थावयवोऽवदानं, न च अवयवसंज्ञत्वं प्रयोगवचनेन उच्यते, तस्मात् प्रदानान्तेन अनुसमयः इति । (५ । ३ । ४ अ०) ॥



अञ्जनादि' परिव्याणान्तानुसमयाधिकरणम् ॥

वचनात्तु परिव्याणान्तमञ्जनादि स्यात् ॥७॥

(सि०) ॥

ज्योतिष्टोमे अग्नीषोमीयपथौ यूपस्य अञ्जनाद्या' पदार्थाः श्रूयन्ते. तेषु यूपैकादशिन्यां प्राप्तेषु संशयः, किं अञ्जनादीनाम् एकैकेन अनुसमयः, उत अञ्जनादिना परिव्याणान्तेन ? इति । किं प्राप्तम् ? परिव्याणान्तम् अञ्जनादिव्यात् । कुतः ? । वचनात्, वचनमिदं भवति अञ्जनादियज्ञमानो यूप नावसृजेत् आ परिव्याणात् इति न च शक्यं वद्व्यञ्जनादिना अनुसमयः कर्तुम्, न च अनवसृष्टम् । तस्मात् परिव्याणान्तेन अनुसमयः ॥

कारणाद्धानवसर्गः, स्यात् यथा पात्रवृद्धिः ॥८॥

(पू०)

सङ्गत्वस्य प्रापक प्रयोगवचनाऽनुपहृष्यते इति पदार्थेन अनुसमय । अनवसर्गं च प्रकृतौ चर्मात् कृत साहाय्य यजमानेन चर्चया, एवं दृष्टार्थता अनवसर्गस्य, इतरथा च दृष्टार्थता स्यात् न च, चर्मात् कृत चोदक प्रापयति । तस्मात् यूपान्तरणाच्छ्रयितव्येन कारणेन अवसृजेत् यथा वृषदाज्येन अनुयाजान् यजति इति चर्मात् तस्य धारणाद्य पात्रवृद्धिः ।

न वा शब्दकृतत्वान्नायमावसितरद्वयात्पात्र
विवृद्धिः ॥ ८ ॥ (पू० नि०) ॥

न वेतत्पदार्थेन अनुसमय इति, परिध्याणास्तेन पदाद्यकाण्डेन अनुसमय स्यात्, मन्दछत द्वि प्रकृतौ अनवसर्गः, यज्जोति द्वि ज्वलेऽपि यजमानात्, चर्चयुं यय मुच्छ्रयितुम् । सौक्यम् इति चेत् विधिग्रन्थो बाध्येत दृष्टार्थता एव द्वि नियम्येत भोजने प्राडमुश्वता इव, चर्माऽसम्भवात्, पदाद्यकाण्डेन अनुसमय, प्रयोगवचनस्य च न्यायमात्रत्व, चोदकं ततो वन्तीयान्, पात्रविवृद्धिः स्वर्वात् कर्तव्या ॥ (५ । २ । ५ अ०) ॥

दैवताद्यवदानेषु पदार्थानुसमयाधिकरणम् ॥

पशुगणे तस्य तस्यापवर्जयेत्प्रवेकत्वात् १०॥

(पू०) ॥

वाजपेये प्राजापत्याः पशवः । तेषु सन्देहः, किम् एकै-
कस्य पशोर्देवतानि अवदाय ततः सौविष्टकृतानि, तत
ऐडानि । अथ देवतेर्देवतानामनुसमयः, सौविष्टकृतैः
सौविष्टकृतानाम्, ऐडैरैडानाम् ? इति । किं तावत् प्राप्तम्
एकैकस्य कृतज्ञानि अवदाय ततो होतव्यं प्रकृतौ वचनात्,
एतत्कृतं प्राजापत्येष्वपि चोदकेनैव प्राप्नोति ॥

दैवतैर्वैककर्म्यात् ॥ ११ ॥ (सि०)

न एतदेवम्, देवतैः देवतानां, सौविष्टकृतैः सौविष्ट-
कृतानाम्, ऐडैरैडानाम् इति । कस्मात् ? । ऐककर्म्यात्, एव
सहकृतं भवति, यच्च वचनात् प्रकृतौ कृतज्ञावदानम् इति,
देवतानि अवदाय न तावति एव होतव्यं, सौविष्टकृतानि
अवदेयानि सौविष्टकृतानि अवदाय न तावत्येव होतव्यं
ऐडानि अवदेयानि इति प्रकृतौ श्रूयते, तत् इह देवतेर्देव-
तानाम् अनुसमयं कुर्वन्नेन प्राकृतं धर्मं वाप्रेत, देवतानि
अवदाय नैव जुहोति, सौविष्टकृतानि अवदति इति ।
अथ सौविष्टकृतानि अवदाय नैव जुहोति ऐडानि अव-
दति इति । तस्मात् पदार्थमात्रेण अनुसमयः इति ॥

मन्त्रस्या चार्थवत्त्वात् ॥ १२ ॥ (यु०)

एवं मनोतामन्त्रस्तन्त्रं भविष्यति, इतरथा पर्यायेणैव

स्यात् । तस्मात् दैवतैर्देवतानां सौविष्टकृतैः सौविष्टकृतानां
वेष्टैरेद्वानाम् इति ॥ (५। २। ६ अ०) ॥

नानावीजिष्टी समुपस्थादीनाम् तन्मताधिकरणम् ।

नानावीजेष्वेकमुलूखलं विभवात् ॥ १३ ॥ (सि०) ॥

अस्ति राजसूये नानावीजिष्टिः अन्त्ये गृहपतये सुती
नामष्टाकपान्तं निर्वपेत्, सोमाय वनस्पतये श्यामाकं चरुम्
इत्येवमादि । अस्ति तु तत्र प्राकृतोऽवृष्टन्ति तत्र
सन्देहः, किं तत्रैकम् उलूखलं पर्यायेण उत योगपर्येण
बहुनि ? इति कुत संशयः ? यदि क्षणाजिनाधस्तरणा
दयः पृथक् पदार्थाः, ततो भेदः अथ क्षणाजिनास्तर
णादि तण्डुलनिर्वृत्यन्त एक पदार्थः ततः तन्मम् इति ।
किं तावत् प्राप्तम् ? एकम् इति कुत । पर्यायेण विभवात्,
एकस्य उपादानेन सिद्धे द्वितीयस्य उपादानम् अनर्थकं
स्यात् । तस्मात् तन्मम् इति ।

विवृष्टिर्वा नियमानुपूर्वस्य तदर्थत्वात् ॥ १४ ॥

(पू०) ॥

विष्टिर्वा उलूखलानां स्यात्, निवर्तते हि आनुपूर्व्यं
पाठकृतं सत्त्वे सति उपपद्यते, पदार्थानां च अनुसमयः,
पृथक्पदार्थाय अधस्तरणादयो यतीभावस्य पर्यवसानात्
अधस्तरणादिभिर्य पदैरभिधानात् । तस्मात् विष्टिर्वा
इति ।

एकं वा तण्डुलभावाच्च न्तेस्तदर्थत्वात् ॥१५॥(उ०)॥

एक वा उलूखल पर्यायेण स्यात्, एको हि अधस्तरणादि तण्डुलपर्यन्तः पदार्थः, स्तरणादिर्हन्तेरुपक्रम फलीकरणान्तश्च तस्यैव शेषः, यतो हन्तितण्डुलनिष्पत्त्यर्थः एव स्तरणादीनां हन्तेश्च न अदृष्टार्थता भविष्यति । तस्मात् तन्त्रम् इति । (५।२।७ अ०) ।

—

अग्नीर्दानीयपशौ प्रयाजानुयाजयो पात्रभेदाधिकरणम् ।

विकारे त्वनुयाजानां पात्रभेदोऽर्थभेदात् स्यात् ॥

१६ ॥

अस्मि ज्योतिष्टोमे पशुरग्नीषोमीयः तत्र श्रूयते, पृषदाज्येन अनुयाजाम् यजति इति । तत्र सन्देहः, किं प्रयाजानुयाजानाम् एकं प्रात्रम् आज्यस्य पृषदाज्यस्य च भारणार्थम्, उत भिद्यते ? । किं प्राप्तं ? एकम् इति । कुतः ? । प्रकृतावेकं, प्रकृतिवत् इहापि एकेन भवितव्यम् । एवं प्राप्ते त्रूमः, पात्रभेदः स्यात् । कुतः ? । अर्थभेदात् शुद्धस्य प्रयाजा अर्थः, पृषतोऽप्यनुयाजाः, पृषति गृह्यमाणे प्रयाजानां वैगुण्यं, शुद्धेऽनुयाजानाम् । न च, एकस्मिन् पात्रे विविक्तं शक्यं कर्तुम् । मर्यादायामपि क्रियमाणाया प्रदीयमाना सृज्येत । अपि च आकारभेदादुपभृतः उपभृत्त्वं विद्वन्धेत । प्राणिमात्रपुष्करा हि सा, एकपुष्करा च ।

अथ उच्येत, पृषदाज्यमप्याज्यमेव इति न मिश्रत्वदोषाय इति । नैतदेवं, प्रकृतौ उत्पन्नावेक्षणयोः प्रयो-

जननेतत् यत् प्राज्यस्यापरेण द्रव्येण असंभवं । एव चेत्
 अनुपपन्नं, यत् प्रवाजा पृषदाज्येन इज्येरन् इति । अपि
 च एवं सति अक्षयं हविषं काचित् माषा अपनीयते ।
 न च अक्षयं, प्रवाजकार्यैः वसितेऽनुयाजार्थं यष्टीतुम्, प्रकृता
 वैश्वकान्तं ग्रहणम्, इहापि एककान्तमेव कर्त्तव्यम् ।
 तस्मात् पात्रभेद इति । (५।२।८ प०) ।

अरिष्टहोमस्योपह मूलतः चिह्नम् ।

प्रकृते पूर्वोक्तत्वादर्धमन्ते स्यान्न क्षवोदितस्य
 गेयाम्नायम् ॥ १७ ॥ (सि०) ॥

अग्नौ नक्षत्रेणां श्रूयते, अग्नये कृत्तिकाभ्यः पुरोडा
 समष्टाक्षवास्तं निर्वपेत् सोऽहं जुहोति अग्नये स्वाहा,
 कृत्तिकाभ्यः स्वाहा इत्येवमादिहोमा समाम्नाता ।
 सन्ति तु प्रकृतौ नारिष्टहोमा । तत्र सन्देहः, किं नारि
 ष्टहोमा पूर्वम्, उत उपहोमा ? इति सगये उच्यते
 प्राकृतं पुत्र, वैकृतमन्ते स्यात् इति । कुत ? । चोदितस्य
 परिपूर्णस्य गेयं आम्नायते, यथा जातस्य पुत्रस्य क्रोड
 नकम् ।

मुस्यानन्तर्ध्यमात्रेयस्तेन तुल्यश्रुतित्वाद्गब्दत्वात्
 प्राकृतानाम् व्यवायः स्यात् ॥ १८ ॥ (पू०) ॥

प्रायेयो मन्यते अत्र, मुस्यानन्तय वैकृतस्य, यथा तु
 प्राकृतं प्रयुज्येत । प्रधानानन्तरं विकृतस्य पाठः प्रत्यक्षः

तस्मात् पूर्वम् उपहोमाः ततो नारिष्टहोमाः इति । प्राक्त-
ताना व्यवायः स्यात्, यतः ते न श्रूयन्ते ।

अन्ते तु वादरायणस्तेषां प्रधानशब्दत्वात् ॥

१६ ॥ (उ०) ॥

वादरायणस्तु आचार्यो मन्यते स्म, अन्ते वैकृतानां
प्रयोगः इति । कुतः ? । प्रधानशब्दगृहीतत्वात्, प्राक्त-
तानामङ्गानाम् प्रधानशब्दगृहीतत्वं, तत्प्रधानशब्दगृही-
तानि हि प्राक्तानि अङ्गानि, तस्मात् च प्रधानशब्दात्
परमेतत्, सोऽत्र जुहोति अग्नये स्वाहा कृत्तिकाभ्यः स्वाहा
इत्येवमादि । तस्मात् प्रत्यक्षादेव क्रमान्नारिष्टहोमेभ्यः
पराञ्च उपहोमाः इति ।

तथा चान्यार्थदर्शनम् ॥ २० ॥ (यु०) ॥

अन्यार्थोऽपि चैतमर्थं दर्शयति, अध्वरस्य पूर्वमथान्ते
रूपं प्रेत्येतत् कर्म, यदग्निकर्म इति । पश्चात्समाप्नातस्य
पश्चात् प्रयोगं दर्शयति । (५।२।६ अ०) ।

विदेवनादीनामभिषेकपूर्वताधिकरणम् ।

कृतदेशात्तु पूर्वेषां स देशः स्यात्तेन प्रत्यक्षसंयो-
गात् न्यायमात्रमितरत् ॥ २१ ॥

राजसूये श्रूयते, अक्षैव्यर्दीति शौनःशेफमाख्यापयति,
अभिषिच्यते इति । तत्र सन्देहः, किम् देवतादीनामन्ते

प्रयोग उत अभिषेकात् पूर्वम् ? इति । किम् प्राप्तम् ?
अन्ते तु वादरायण इत्यन्ते प्रयोग कर्त्तव्य इति । एव
प्राप्ते ब्रूम छतदेयात् अभिषेकात् पूर्व तु प्रयोग , छत
देयो हि अभिषेक साहेन्द्रस्य स्तोत्र प्रत्यभिषिष्यते इति
प्रत्वचानुप्रज्ञायाभिषेकात् पूर्व प्रयोक्तव्यम् । न्यायमात्रम
इतरत्, अन्ते तु वादरायण इति । (५।२।१० अ०) ।

सावित्रहोमादीनां दीक्षणीयपूज्यप्रणामाधिकरणम् ।

प्राकृताच्च पुरस्ताद्यत् ॥ २२ ॥

अस्ति अग्निः, य एव विद्वानग्निश्चिनुते इति । तत्र
दीक्षणीयाया पूज सावित्रहोमा उवाचसम्भरणम्, इटका
पश्य इत्येतदाम्नातम् । किं तदेव पूर्व कर्त्तव्यम्, उत
दीक्षणीया ? इति । किं प्राप्तम् ? वैजतानामन्ते प्रयोग
अन्ते तु वादरायण इति । एव प्राप्ते ब्रूम , पूर्व सावित्र
होमा , इटका , पशुखवासम्भरणं च । कुत ? । प्रत्यक्ष
पाठात्, पुन तत्र दीक्षणीया आम्नाता, तस्याय पुरस्तात्
सावित्र होमा इटका पशुखवासम्भरणं च । तस्मात् तेषा
पूर्वं प्रयोग इति । (५।१।११ अ०) ।

वात्रमानसंस्काराणां रुक्मपतिमोक्षान् पूज्यभाविताधिकरणम् ।

सन्निपातश्चेत् यथोक्तमन्ते स्यात् ॥ २३ ॥

अग्नौ दीक्षणीयाया परतो रुक्मपतिमोक्षनादि

आम्नातं, तस्मिन् एव क्रमे चोदकेन दीक्षितसंस्कारा-
प्राप्ताः । तत्र सन्देहः, किम् अनियमः, उत पूर्वं रुक्म-
प्रतिमोचनादि, उत दीक्षितसंस्काराः ? इति । किं प्राप्तम् ?
अनियमः । अथ वा, यथा प्रत्यक्षपाठक्रमात् दीक्षणी-
यायाः पुरत उखासम्भरणद्वयः, एवं रुक्मप्रतिमोचना-
दीनि इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, दीक्षितसंस्काराः पूर्वं कर्त्तव्याः-
इति । कुतः ? दीक्षणीयां प्रति यः पाठक्रमः, यथा
च चोदकः, तथोभयोऽपि परस्तात् दीक्षणीयायाः कार्याः ।
यः तेषां परस्परपेक्षः क्रमः, तत्र न कश्चिदुखासम्भरणस्यैव
प्रत्यक्षः पाठक्रमः पूर्वत्वम् साधयति । अस्ति तु संस्का-
राणां प्रकृतौ पूर्वं पाठः, विकृतौ रुक्मप्रतिमोचनस्य उत्तरं,
तेन यथोक्त एव क्रमः स्यात्, अन्ते वैकृतम् इति । अथ
किसर्पं सन्निपात आशङ्क्यते ? । ननु अयं सन्निपात एक
व्यक्तः । असन्दिग्धे सन्दिग्धवचनमेतत्, यथा

ईजाना बहुभिर्यज्ञैर्ब्राह्मणा वेदपारगाः ।

शान्त्राणि चेत् प्रमाणं स्युः, प्राप्ताः ते परमां गतिम्
इति । तस्मात् न दोषः इति । (५।२।१२ अ०) ।

इति श्रीशिवरस्वामिनः कृतौ मीमांसाभाष्ये पञ्चम-
स्याध्यायस्य द्वितीयः पादः ।

अथ पञ्चमे अध्याये तृतीय पाद ।

—०—

प्रयाजादीनान् एकादशादिनडादाः शुभसन्वापताधिकरणम् ।

विवृद्धिः कर्मभेदान्पृषदाज्यवत्तस्य तस्योप-
दिश्येत ॥ १ ॥ (पृ०) ॥

अग्नीषोमीये पगौ श्रूयते एकादश प्रयाजान् यजति
एकादशानुयाजान् यजति इति । चातुर्मास्येषु नव प्रया-
जान् यजति नव अनुयाजान् यजति इति । अग्नौ श्रूयते,
पटपमद् इति । तत्र सन्देहः, किं प्रतिप्रयाजमेकादश
सङ्ख्या प्रत्यनुयाजं च, तथा चातुर्मास्येषु नवसङ्ख्या, तथा
अग्नौ आपमक्षु पट्सङ्ख्या, उत सर्वसम्प्राया सङ्ख्या ?
इति । किं प्रातम् ? प्रतिप्रधान सङ्ख्या भिद्यते इति ।
कुत ? । भिद्यन्ति हि तानि कर्माणि, तानि च प्रधा-
नानि प्रति, सङ्ख्या श्रूयते । प्रधानसन्निधौ च गुणं त्रिष्व-
मास्य प्रतिप्रधानमभिद्यते, यथा पृषदाज्येनानुयाजान्
यजति इति प्रत्यनुयाजं पृषत्ता गुणो भिद्यते एवम्
इहामि इति ।

अपि वा सर्वसङ्ख्यात्वाद्विकारं प्रतीयेत ॥ २ ॥ (सि०) ॥

सर्वसम्प्राया सङ्ख्या कस्येत । कुत ? । पृषक्त्व-
निवेष्टिनी हि सङ्ख्या असति पृषक्त्वेभ्यासेन कस्येत,
यावत्सम्भवो भेदस्त, तावत्वेवाभ्यस्येत, यावति सम्भवति
तावति पृषक्त्वनिवेष्ट एव न्यास्य, तस्मात् सर्वसम्प्रायेव

सङ्ख्या यत्तु पृथग्नाज्यात् इति, न, पृथक्ता एकस्य न
संभवति, न असौ पृथक्त्वनिवेशिनी, न च, एकस्य क्रिय-
माणा सर्वेषां तन्त्रेणोपकरोति इति । तस्मात् अवश्य
भेत्तव्या, तन्त्रेण तु उपकरोति सङ्ख्या, इतरापेक्षा हि सा
भवति । एवं सति संहत्वस्य प्रापकः प्रयोगवचनोऽनुग्रही-
ष्यते इति । (५।३।१ अ०) ।

प्रथमादीना तिसृणामुपसर्गां स्वस्थानावस्यधिकरणम् ।

स्वस्थानात्, विवृध्यैरन्कृतानुपूर्व्यत्वात् ॥ ३ ॥

उपसत्सु सन्देहः, किम् आहृतिर्दण्डकलितवत्, उत
स्वस्थानात् विवर्द्धन्ते ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ?
आवर्त्तनीयानामर्थानामेष धर्मः यदुत दण्डकलितवत्, यो
हि उच्यते, त्रिरनुवाकः पठ्यताम् इति स आदित आरभ्य
परिसमाप्य पुनरादित आरभ्यो, तस्मात् दण्डकलित-
वदाहृतिः ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, स्वस्थानात् विवर्द्धितुमर्हति ।
कुतः ? । कृतानुपूर्व्यत्वात् कृतमानुपूर्व्यम् उपसत्सु, प्रथमा
कृत्वा मध्यमा कर्त्तव्या, तत उत्तमा इति । तत्र यदि
दण्डकलितवदाहृतिः स्यात्, उत्तमां कृत्वा पुनराद्याया
अभ्यासे क्रियमाणेऽस्थाने सा विवृद्धिः कृता भवति ।
स्वस्थानविवृद्धौ नैष दोषः । तस्मात् स्वस्थाने विवृद्धिः
इति । (५।३।२ अ०) ।

सामिधमाना इवादिनामन्त निवर्त्ताधिकरणम् ।

समिध्यमानवर्त्ता समिदवर्त्ता चान्तरेण धाय्या
न्युद्यांवापृविद्योरन्तराले समर्पणात् ॥ ४ ॥ (पृ०) ॥

अस्मात् वचनात् श्रुतिमनुमिमीमहे । कर्तमासु सामिधेनीषु ? इति । उच्यते, अविशेषात् सर्वास्त्रिति गम्यते, इह तु समिधवानवतीं समिधवतीं च अन्तरेण धाय्याः स्युः इति, सांस्तु सामिधेनीषु सतीषु धाय्यावचनात् विशिष्टानां सामिधेनीनां धाय्याशब्दः इति गम्यते ।

ननु पाणिनिवचनादविशेषेण सर्वा धाय्याः । न इत्याह, विशिष्टास्त्रपि वचनम् उपपद्यते एव । यद्वि विशिष्टाः ततः काः ? इति । उच्यते, यासु धाय्याशब्दः श्रूयते, ताः तावत् धाय्याः, तासु च धाय्यासु सतीषु वचनम् अर्थवत् भवति । अर्थवति च सति वचने न अन्या धाय्याः, प्रमाणाभावात् इति ।

उष्णिक्कुभोरन्ते दर्शनात् ॥ ६ ॥ (यु०) ॥

उष्णिक्कुभोः च अन्ते प्रयोगो दृश्यते, यज्जगत्या परिदध्यादन्त यज्जं गच्छेत्, अथ यत्त्रिष्टुभा परिदधाति नान्त गच्छति इति । ननु त्रिष्टुभ् अत्रान्ते दृश्यते, न उष्णिक्कुभौ इति । उच्यते, त्रिष्टुभमेवायम् उष्णिक्कुभौ इति ब्रूते । कथम् ? । त्रिष्टुभौ वीर्यम् इत्येवमन्ते संस्तुतेः त्रिष्टुभौ वा एतद्वीर्यं यत् उष्णिक्कुभौ इति कारणे कार्यवत् उपचारः कृतः ॥ (५ । ३ । ३ अ०) ॥

वह्निष्पमाने आगन्तूना पय्यासीत्तत्कालताधिकरणम् ॥

स्तोमविग्धौ वह्निष्पमाने पुरस्तात्पय्यासादागन्तवः स्युस्तथाहि दृष्टं द्वादशाहे ॥ ७ ॥ (पृ०) ॥

सन्ति विष्टवस्तोमका कृतव, एकविंशेन अतिराधेण प्रजाकाम यानयेयुस्त्रिणवेन ओजस्काम अयस्त्रिणवेन प्रतिष्ठाकामम् इति, तत्र आगमेन सङ्गापूरणं वक्ष्यते । अथ वहिष्यमाने वैकृतेषु आनीयमानेषु भवति सशय । किं वैकृतानामन्ते निवेग, उत प्राक् पर्यासात् ? इति । किं प्रातम् ? पुरस्तात्पर्यासादागन्तव स्युः, तथा हि दृष्ट्वा द्वादशाहं, स्तोत्रियानुरूपो लघो भवत उपप्लवन्तस्मृचा भवन्ति, लघु उत्तम पर्यास इति इदानीं प्राक्पर्यासादागन्तुभिर्भवितव्यम् ॥

पर्यास इति चान्ताख्या ॥ ८ ॥ (यु०) ॥

पर्यासग्रन्थे अन्तवचनो लोके दृश्यते, यथा, चेन्नपर्यास नदीपर्यास इति । एवं पर्यासोऽन्ते कृतो भविष्यति ।

अन्ते वा तदुक्तम् ॥ ९ ॥ (सि०) ॥

अन्ते वा एवञ्चातीयक वैकृत स्यात्, उक्तम्, अन्ते तु वादगायण (५।२।१८ सू०) इति ।

वचनात्, द्वादशाहं ॥ १० ॥ (आ० नि०) ॥

अथ यदुक्तम्, तथाहि दृष्ट्वा द्वादशाहं इति तत्परिहर्ष्यम् । अत्र उच्यते वचनात् द्वादशाहं भवति, स्तोत्रियानुरूपो लघो भवत उपप्लवन्तस्मृचा भवन्ति, लघु उत्तम पर्यास इति । न हि वचनस्य अनिभारोऽस्ति ।

अतद्विकारश्च ॥ ११ ॥ (१ यु०) ॥

न च, अथ तद्विकार, यत्ततो धर्मान् गृह्णीयात् इति ।

तद्विकारिऽप्यपूर्वत्वात् ॥ १२ ॥ (२यु०) ॥

योऽपि तद्विकारः, तत्राप्यन्ते एव निवेशः । कुतः ? ।
अपूर्वत्वात्, वृषण्वतां वृचानाम्, वृषण्वन्त एव प्राक्पर्या-
प्तात्, यावत् वचनं वाचनिकं न सदृशम् उपसङ्क्रामति ।
(५।३।४ अ०)

तर्वावागन्तूना साम्ना मध्ये निवेशाधिकरणम् ।

अन्ते तूत्तरयोर्द्विधात् ॥ १३ ॥ (पू०)-॥

इहापि विवृहस्तोमकाः क्रतव उदाहरणम् । तत्र
उत्तरयोः पवमानयोः साम्नामागमः इति वक्ष्यते (१०
अ०) । तत्र आगम्यमानेषु सामसु सन्देहः, किं तेषामन्ते
निवेशः, उत गायत्री वृहत्यनुष्टुप्सु ? इति । किं प्राप्तम् ?
अन्ते उत्तरयोर्द्विधात् । उक्तः अत्र न्यायः, अन्ते तु वाद-
रायणः इति । तस्मात् अन्ते निवेशः इति ।

अपि वा गायत्री-वृहत्यनुष्टुप्सु वचनात् ॥ १४ ॥

(सि०) ॥

गायत्री वृहत्यनुष्टुप्सु निवेशः । कस्मात् ? । वचनात्,
त्रीणि ह वै यज्ञस्य उदराणि गायत्री वृहत्यनुष्टुप्बिति ।
अत्र ह्येव आवपन्ति अत एवोदपन्ति इति वचनेन अस्ति
उपालम्भः । तस्मात् न एषाम् अन्ते निवेशः इति । (५।३।
५ अ०) ।

यष्टिकादीनां कृतप्रतिपत्ताधिकरणम् ।

यष्टिकमौपानुवाक्य सवनचितिशेष.

स्यात् ॥ १५ ॥ (पू०) ॥

मौपानुवाक्ये काण्डे यथा इष्टकाय समाम्नाता एष
यं हविषा हविर्यजते यो दाभ्य गृहीत्वा सोमाय यजते
इति, तथा, परा वा एतस्मायु प्राण एति योऽगृ गृह्णाति
इति, तथा इष्टकायिष्विषीरुपदधाति वष्विषीरुपदधाति
भूतेष्टका उपदधाति इति । तत्र सम्येष्ट, किं यष्टिक
मौपानुवाक्य सवनशेषयितिशेष, अथ किं क्रतुशेषोऽग्नि
शेष ? इति । किं प्राप्तम् ? सवनचितिशेष । कुत ? ।
अथै सवनानि आरभ्यन्ते, इष्टकाभिषितय, यश्च येन
आरभ्यते तत्तदङ्गम् ।

क्रतुग्निशेषो वा चोदितत्वादचोदनानुपूर्वस्य ॥

१६ ॥ (सि०) ॥

क्रतुग्निशेषः स्यात् । कुत ? । चोदितत्वात्, अग्नि
येतस्य अयते, य एव विद्वानग्निं चिनुते इति, न चिति
येतस्या इष्टकायनेन अग्नियेतस्य अयते, अग्निम् इति
द्वितीयानिर्देशात्, तथा यो दाभ्य गृहीत्वा सोमाय
यजते इति अदाभ्यस्य यजतिना सम्बन्ध, तथा अग्नौ ।
तस्मात् सकृत् यागसम्बन्ध कृत्वा कृतार्थं शब्दो भवति,
अतः सम्बन्धम् अभिनिर्वर्त्य । तथा सकृदग्निः सम्बन्ध

कृत्वा कृतो मन्येत, अचोदना चितिसवनयोः, न हि ते कर्त्तव्यतया चोद्येते, परार्थं हि तयोः अवणम । किं प्रयोजनम् ? । सवनचितिशेषत्वे, प्रति सवन ग्रहणं, प्रति-चिति च दृष्टकोपधान । कृत्वग्निशेषत्वे सकृत् ग्रहणीपधाने ।
(५।३।६ अ०) ।

चित्रिण्यादीना मध्यमचितानुपधानाधिकरणम् ॥

अन्ते स्युरव्यवायात् ॥ १७ ॥ (पू०) ॥

औपानुवाक्ये श्रूयते, चित्रिणीरुपदधाति, वज्रिणीरुपदधाति इति । तत्र सन्देहः, किम् एताः पञ्चस्यां चितानुपधेयाः, उत मध्यमायाम् ? इति । किं प्राप्तम् ? पञ्चस्याम् एवेष्टकाः कृतक्रमाः अन्या नैताभिर्व्यवेक्ष्यन्ते ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ १८ ॥ (यु०) ॥

आवपन वा उत्तमा चितिः अन्या इष्टका उपदधाति इति ।

मध्यमायान्तु वचनात् ब्राह्मणवत्यः ॥ १९ ॥

(सि०) ॥

नैवेता अन्याया चितौ । कस्या तर्हि ? । मध्यमायाम् । कुत ? । ब्राह्मणवत्यः एता इष्टकाः, तासां मध्यमा चितिरान्नायते, या वै काञ्चित् ब्राह्मणवतीम् इष्टकाम् अभिजानीयात्, ता मध्यमायां चितानुपदध्यात् इति । ननु

सवा एवेष्टका ब्राह्मवत्य । न इयाह, पररा निद्र
 क्रमात् समान्यानाम् । तस्मात् एता नास्ते स्युः इति ।
 (५।१।० अ०) ।

—

श्लोकम्पृष्ठायास्तस्याः सम्पूरणार्थत्वात् ।

प्राक्श्लोकम्पृष्ठायास्तस्याः सम्पूरणार्थत्वात् ॥ २० ॥

श्लोपानुवाक्ये काण्डे इष्टका समान्याता वस्त्रिणी
 अपदधाति, विचित्रिणी अपदधाति, भृशेष्टका उपदधाति
 इति । तत्र इदं समधिगतं, मध्यमायां चितानुपधेया
 इति । तत्र सन्देहः, किं प्राक् श्लोकम्पृष्ठाया, उत
 पश्चात् ? इति । किं प्राप्तम् ? अन्ते तु वादराजश्च इति ।
 एव प्राप्ते उच्यते, प्राक् श्लोकम्पृष्ठाया तस्या सम्पूरणा
 र्थत्वात्, सम्पूरणार्थता तस्या श्रूयते यदेवास्मिन्,
 यच्छिद्रं, तत् अनया पूरयति श्लोकं पृथक् यच्छिद्रं पृथक्
 इति । अपूर्वत्वात् वार्षस्व, विविधायं मन्त्रवेन इति
 गम्यते । तस्मात् प्राक् श्लोकम्पृष्ठाया स्यात् । (५।१।८
 अ०) ।

—

इति श्रुत्याप्राग्विहीतापनुष्ठानाभिसम्पत् ।

संस्कृते कर्म संस्कारान्तर्दर्थत्वात् ॥ २१ ॥ (पू०) ॥

आधाने सन्ति पवमानेष्टय । सन्ति च नियतानि

कर्माणि, अग्निहोत्रादीनि । अनियतानि च ऐन्द्राग्नी-
दीनि । तत्र सन्देहः, किं पवमानेष्टीः कृत्वा कर्माणि
प्रतिपत्तव्यानि, उत आहितमात्रेषु अग्निषु ? इति । किं
प्राप्तम् ? आहितमात्रेषु इति । कुतः ? । आहितमात्रेषु
असौ अग्निषु कर्माणि कर्तुं समर्थो भवति, यथा, आहि-
ताग्निर्न क्लिन्नं दार्वं दध्यात् इति । दर्शयति च, अग्नि
वै सृष्टम् अग्निहोत्रेण अनुद्रवन्ति इति आहितमात्रेषु
अग्निहोत्रं दर्शयति । तस्मात् न पवमानेष्टयः प्रती-
क्षितव्याः इति ।

एव प्राप्ते ब्रूमः, पवमानेष्टिभिः संस्कृतेषु अग्निषु
कर्माणि वर्त्तेरन् । कुतः ? । संस्काराणां तदर्थत्वात्, सं-
स्कारशब्दा एते आहवनीयादयः, संस्कारस्य कस्यचित् अ-
भावेन, आहवनीयादिषु प्रतिपत्तिः स्यात् । तस्मात्
संस्कृतेषु अग्निषु कर्माणि इति ।

अनन्तरं व्रतं तद्भूतत्वात् ॥ २२ ॥ (आ० नि०) ॥

यत्तु, आहिताग्निर्न क्लिन्नं दार्वं दध्यात् इत्येव-
मादि । युक्तं, यत् आहितमात्रेषु क्रियते, आहिताग्नेः
तद्व्रतम् उच्यते, स च, आहितमात्रेषु आहिताग्नि-
सहचरः । तस्मात् अनन्तरं व्रतं स्यात्, तद्भूतत्वात् ।

पूर्वं च लिङ्गदर्शनात् ॥ २३ ॥ (आभा०) ॥

अथ यदुक्तम्, आहितमात्रेषु अग्निहोत्रं दर्शयति,
पूर्वम् इष्टिभ्यः इति, तस्य कः परिहारः ? इत्याभाषान्त
सूत्रम् ।

अथवादो वा अर्थस्य विद्यमानत्वात् ॥ २४ ॥ (उ०) ॥

अथवाद एष । कुत ? । अर्थस्य विद्यमानत्वात्,
विद्यमानो हि तथ अन्य एव अग्निहोषहोम । कथं
होतव्यम् अग्निहोषं न होतव्यम् ? इति मीमांसन्ते ब्रह्म
वादिन । यत् यजुषा जुहुयात् अथवापूर्वमाहुती जुहुयात्
उदि न जुहुयात् अग्नि परापतेत् तूणीमेव होतव्यम् इति
तस्य तूणीहोमस्य प्रशंसार्थोऽयमर्थवाद ।

न्यायविप्रतिषेधाच्च ॥ २६ ॥ (यु०) ॥

न्यायविप्रतिषेधश्च भवेत्, यदि अनन्तरम् अग्निहोत्रा
दयं स्युः य पूर्वोक्तो न्यायः, स विप्रतिषिध्येत, न वा
तामां तदयत्वात् इति तस्मात् सस्त्विति कर्माणि भवेयु
इति ॥ (५ । ३ । ८ अ०) ॥

—

अविधिप्रवृत्तिवताम् अथवा नृणां विवरणम् ।

नश्चितं त्यग्निचिद्युक्तं प्रापणान्निमित्तस्य ॥ २६ ॥
(पृ०) ॥

अग्निचिद्वर्षति, न धात्रेण स्थियमुपेयात्, तस्मात्
अग्निचिता पक्षिणो न अगितव्या इत्येवमादयः पदार्था
शून्यस्ते । तेषु सन्देहः, किं सञ्चितमात्रे प्रतिपत्तव्या उत
कृत्वस्ते ? इति । किं प्राप्तम् ? सञ्चितमात्रे एव इति ।
अग्नि ययितवात् सोऽग्निचित् इति तस्य शून्यमाणायित

यतोऽमन्तरमेव प्राप्नुवन्ति, प्राप्ते निमित्ते नैमित्तिकं कर्त्तव्यम् । तस्मात् अनन्तरमेव ॥

क्रत्वन्ते वा प्रयोगवचनाभावात् ॥ २७ (सि०) ॥

प्रयोगवचनो हि अत्र तान् पदार्थान् प्रापयति, येषां क्रत्वर्थत्वम् । न चैषां क्रत्वर्थत्वमस्ति, पुरुषार्था ह्येते । कथं ? प्रतिषेधे पुरुषः श्रूयते, वर्षति न धावेन्न स्त्रियमुपेयात् इत्येवमादि, न च क्रत्वर्था एते प्रसक्ताः, येन प्रतिषेधः क्रतोरुपक्रुर्यात् ।

ननु पुरुषार्था अपि चितवतः चवणाच्चयनानन्तर प्राप्ताः । न इति ब्रूमः,

अग्नेः कर्मत्वनिर्द्देशात् ॥ २८ ॥ (यु०) ॥

अग्न्यर्थं चयनं तत्, यदग्नेः स्वकार्थं कुर्वतः साहाय्यं वर्त्तते, तत् तदर्थं । कश्च तस्य स्वार्थः ? । यागसिद्धिः, सिद्धे च यागे चयनेन उपकृतं भवति । तस्मात् सिद्धे यागेऽग्निचित्, तेन क्रत्वन्ते इति ॥ (५ । ३ । १० अ०) ॥

दीक्षाया इष्टिसिद्धताधिकरणम् ॥

परेणावेदनाद्दीक्षितः स्यात्सर्व्वदीक्षाभिसम्बन्धात् ॥

२९ ॥ (पू०)

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, आग्नावैष्णवमेकादशकपालं निर्व्वपेत् दीक्षिष्यमाणः इति, तथा दण्डेन दीक्षयति, मेखलया

दीक्षयति, कृष्णाम्बिनेन दीक्षयति इत्येवमादि । तत्र सन्देहः, किं सर्वदीक्षितो भवति, अथ वा इह्यन्ते दीक्षित इति । किं तावत् प्राप्तम् ? सर्वे इति । कुत ? । दीक्षा भिसम्बन्धात्, दीक्षासम्बन्धो भवति, दण्डेन दीक्षयति दीक्षामस्य करोति इत्यर्थः, यदि इह्यन्ते दीक्षित स्यात् कथम् अस्य दण्डेन दीक्षा कुर्यात्, तेन इष्ट्या न दीक्षित । न च, अस्य इह्यन्ते दीक्षितशब्द पञ्चाम, धायेदने त्वस्य दीक्षितशब्द, तस्मात् न तावति दीक्षित स्यात् । न च सम्भवति समुच्चये विकल्पो न्यायः, पक्षे बाधः स्यात् तत्र प्रयोगवचनो बाध्यते । तस्मात् भिद्येष्वपि दीक्षासम्बन्धवाक्येषु प्रयोगवचनेन सदैकवाक्यता इति धायेदनकाले दीक्षित स्यात् ॥

इह्यन्ते वा तदर्थं ह्यविशेषार्थसम्बन्धात् ॥ ३० ॥

(सि०)

इह्यन्ते वा दीक्षित स्यात्, तदर्थं हि सा दीक्षणाया । कथं ? । दीक्षित्यमाणस्य अदीक्षितस्य सा भवति यदि तस्मा उत्तरकाले दीक्षित, एवं सा दीक्षित्यमाणस्य । तस्मात् वाक्यादवगम्यते, भवति तदा दीक्षित इति दीक्षाकरणे पदार्थे निर्वृत्ते किमिति न दीक्षित स्यात् ? वाक्यं हि निरपेक्ष दीक्षित इति ज्ञापयति ।

यत्तु, दीक्षासम्बन्धो दण्डेन दीक्षयति इति । कथं स दीक्षितत्वे स्यात् ? इति दण्डेनैव सम्पादयति इत्यवगच्छाम, यत्तु, अनन्तरं दीक्षितशब्दो नास्ति इति । न

न वासम्बन्धात् ॥ ३३ ॥ (मि०) ॥

न वा, अयं क्रमो नियम्यते । कुत ? । असम्बन्धात्
पुण्यं पुण्यं एषा कर्मणाम् प्रयोगवधनानि तानि स्वपदा
घातानाम् उपसंस्कारकाणि, यो यस्य न उपकारक, स तस्य
न क्रमेण, न उत्क्रमेण । यो यस्य उपकरोति कस्यचित्
तस्य उपकुर्वत क्रम साहायेयं वर्त्तते । न च, एतानि
कर्माणि अन्योऽन्यस्य उपकुर्वन्ति, तस्मात् न एषां क्रम
साहायेयं वर्त्तते । तस्मात् असम्बन्ध इति ॥

काम्यत्वाच्च ॥ ३४ ॥ (यु०) ॥

काम्यानि च एतानि कर्माणि, कामाय न क्रमेण
उत्पद्यन्ते, तेन निमित्तस्य अक्रमत्वाच्च क्रमवन्त इति ।

आनर्थक्याच्चेति चेत् ॥ ३५ ॥ (आ०) ॥

इति यदुक्तं पूर्वपक्षे, तदेव पुनरुच्यते परिहर्तुम्, एवं
क्रमेण पाठोऽर्थवान् भविष्यति इति । एतदाभापान्त
मूलम् ।

स्याद्विद्यार्थत्वाद्यथा परेषु सर्वस्वागत् ॥ ३६ ॥

(आ० नि०) ॥

स्यात् अर्थवान् क्रमपाठ, असत्त्वपि प्रयोगे क्रमे, विद्या
पञ्चासत्त्वात्, कर्मावबोधनार्थायां विद्याया क्रमनियमा
दृष्ट तदाश्रयमेव भविष्यति इति, यथा, स्वल्पे परेषु सर्व
स्वारात्, यस्यापि क्रमोऽङ्गम् इति पक्ष तस्यापि सर्व

स्वारात् परेषां सर्वस्वारेण यः क्रमः तस्य अदृष्टार्थता
अवश्यं कल्पनीया । (५।३।१२ अ०) ।

यज्ञानामग्निष्टोमपूर्वकताधिकरणम् ।

य एतेनेत्यग्निष्टोमः प्रकरणात् ॥ ३७ ॥ (सि०) ॥

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, एष वाव प्रथमो यज्ञानां यत्
ज्योतिष्टोमः, य एतेनानिष्टा अथान्येन यजेत गर्त्तपत्यमेव
तज्जायते प्रवामीयते इति । तत्र सन्देहः, यः एतेन इति
कस्य अयं वादः इति प्रश्नेन एवोपक्रमः । उच्यते, यः
एतेन इति अग्निष्टोमस्य वादः । कुतः ? । प्रकरणात्,
तस्य हि प्रकरणे भवति एतद्वचनं, प्रकृतवाचीनि च सर्व
नामानि भवन्ति ।

लिङ्गाच्च ॥ ३८ ॥ (हे०) ॥

लिङ्गमपि भवति, तत्र श्रूयते, यस्य नवतिशतं
स्तोत्रीयाः इति, अग्निष्टोमस्य हि भवन्ति नवतिशत
स्तोत्रीयाः । कथं ? । विहत् वहिष्यमान, पञ्चदशानि
आज्यानि, तानि चत्वारि सा एकोनसप्ततिः । पञ्चदशो
माध्यन्दिनः पवमानः, तेन चतुरशीतिः । सप्तदशानि
पृष्ठानि, तानि चत्वारि साष्टषष्टिः, चतुरशीत्या सह
द्विपञ्चाशच्छतम् । सप्तदश आर्भवः पवमानः, तेन षष्ठ्यधिक
शतं नव च । एकविंशं यज्ञायज्ञीयम् इति तदेतन्नवति-
शतम् अग्निष्टोमस्य, तस्मादप्यग्निष्टोमः । (५।३।१३ अ०) ।

अं तिष्ठानविकाराणाम् अपिष्ठामपुमकताधिकरणम् ।

अथान्येनेति संस्थानाम् सन्निधानात् ॥ ३६ ॥

(पू०) ॥

अथ अन्येन इति किं संस्थानां वाद, अथ ज्योति
ष्टामविकाराणाम् एवैकाङ्गादीनाम् ? इति । किं तावत्
प्राप्तम् ? संस्थानाम् इति । कुत ? । सन्निधानात् सवि
हिता तस्मिन् प्रकरणे संस्था तासां वाद प्रकरणान्
ग्रहाय ।

तत्पुङ्गवेवापत्तिविहारौ हि न तुल्येपपद्येते ॥

४० ॥ (मि०) ॥

तत्पुङ्गवेवा गवादेवाद् स्वात्, आपत्तिविहारो हि
प्रकृतिविकारमात्रेषु उपपद्येते, न तुल्यग्रन्थेषु एव
ज्योतिष्टोम ग्रन्थेषु । नैवम् अभिसम्बन्ध क्रियते, अथा
न्येन ज्योतिष्टोमग्रन्थेन इति । कथं तर्हि ? अन्येन इति
प्रकृतात् इतरत् त्रयीति न स ज्योतिष्टोमेन विग्रियते, न
हि ग्रन्थस्य अर्थं समीपगतन कृतप्रयोजनेन एकदेशेऽव
स्थापयितव्यो भवति, न हि वाक्येन युतिर्वाध्यते अथ,
ज्योतिष्टोमादन्येन इत्यभिसम्बध्यते, ततो नतरां संस्था
वाद । कथं पुनरापत्तिविहारौ ? । प्रजापतिर्वा अग्नि
ष्टोम, स उत्तरान् एकाङ्गान् असृजत ते सृष्ट्वा अत्रुवन् न
वै स्त्रेनात्मना प्रभवाम इति तेभ्य आतन्त्र्यं प्रायच्छत्,
तथा च ते प्राभवन् तत् । यथा वा इदमग्नेजातादध्यग्नयो

विक्रियन्ते । एवं वा, एतस्मात् यज्ञादन्ये यज्ञक्रतवो विक्रियन्ते, यो वै त्रिवृदन्यं यज्ञक्रतुमापद्यते, स तं दीपयति यः पञ्चदशं स तं यः सप्तदशं, स तं यः एकविंशं स तम् इत्येवमाहुरेको यज्ञः इति । एते वै सर्वे ज्योतिष्टोमाः भवन्ति इति । एवं वैकृतानाम् सङ्कीर्तनात्, तेषामेव वादः इति गम्यते । कथम् ? अथान्येन इति योऽसावन्यः, तत्र प्राकृतान् धर्मान् विहृतान् दर्शयति, अतो मन्यामहे, यस्य अतो विहृतिः, तेन अन्येन इति ।

प्रशंसा वा विहरणाभावात् ॥ ४१ ॥ (आ०) ॥

यद्येव न तर्हि तद्विकाराणाम् वादः, तत्र न विहारो नापत्तिः प्रकरणादिभिः, ते धर्मा ज्योतिष्टोमस्य, यदि हि गवाद्यो विक्रियेरन् प्रकरणादीनि बाध्येरन्, तदापत्तिः प्रत्यक्षविरुद्धा, प्रशंसा त्वेषा, आपत्तिविहाराभावात् ।

विधिप्रत्ययाद्वा न ह्यकस्मात्प्रशंसा स्यात् ॥ ४२ ॥

(अ० नि०) ॥

अत्र उच्यते, यद्यप्यापत्तिविहारो न विधीयेत, ते तथापि चोदकेन विधीयेत, ये प्रकृतौ कर्त्तव्याः, ते चोदक-वचनात् विकृतावपि कर्त्तव्या गम्यन्ते, तदापत्तिविहारा-विव यत्र भवनं, तेन अन्येन इति गम्यते । न हि अक-स्मात् प्रशंसा स्यात्, योऽसावन्यः, स कथम् अनया प्रशंसया लक्ष्येत ? इत्येवमर्थं प्रशंसा । (५।३।१४ अ०) ।

सम पामिहानिहसोननानात चयिहामपूर्वकताधिकरणम् ।

एकस्तोमे वा ऋतुसंयोगात् ॥ ४३ ॥ (पू०) ॥

य एतेनानिद्वा, अथान्येन यजेत इति श्रूयते । तत्र
एषार्थं समधिगतं, तद्विकाराणाम् वाद इति । अथ
इदानीं सन्दिह्यते, किम् एकस्तोमकस्य, अनेकस्तोमकस्य
च ? इति । किं प्राप्तम् ? एकस्तोमकस्य वाद । कुत ? ।
ऋतुसंयोगात् एकस्तोमे ऋतुसयोगो भवति, यो वै त्रिषु
दन्य यत्रऋतुमापद्यते स तन्दीपयति, य पञ्चदश स तं
य सप्तदशं स तं, य एकविंशं स तम् । त्रिषुदादय एक
स्तोमका । तस्मात् तेषां वाद इति ।

सर्वेषां वा चोदनाविशेषात् प्रशंसा स्तोमा-
नाम् ॥ ४४ ॥ (सि०) ॥

सर्वेषां च एष वादः, एकस्तोमकानाम् अनेकस्तोम
कानाम् च । कुत ? । अविशेषवचनात् अन्यगच्छ ।
ननु ण्वस्तोमका ऋतव सङ्गीर्ष्यन्ते । सत्त्व सङ्गीर्ष्यन्ते
पणमार्थं न विशेषार्थम् । क पुन प्रशंसा ? । यो वै
त्रिषुदन्य यत्रऋतुमापद्यते स तन्दीपयति, चोदकप्राप्ता
धमा अभ्यस्ता प्रकृतौ, त्रिकृतौ सुख प्रतिपद्यन्ते । (५।३
१५ च०) ।

इति श्रीगवरस्त्रामिन कृतौ मीमांसाभाष्ये पञ्चम
अध्यायस्य तृतीय पादः ।

अथ पञ्चमे अध्याये चतुर्थः पादः ।

—:०:—

पाठक्रमापेक्षया श्रुत्यर्थयोर्वलवत्त्वाधिकारणम् ॥

क्रमको योऽर्थशब्दाभ्यां श्रुतिविशेषादर्थ-
परत्वाच्च ॥ १ ॥

इह पाठक्रमस्य श्रुत्यर्थक्रमाभ्यां सह बाधां प्रति विचारणम्, किं पाठक्रमः ताभ्यां तुल्यः, उत बाध्यते ? इति । किं प्राप्तम् ? तुल्यबलावेतौ, पाठोऽपि हि कारण श्रुत्यर्थवपि, न च प्रामाण्ये कश्चित् विशेषोऽस्ति, तस्मात् अनियमः इति । एवं प्राप्ते ब्रूमः, पाठक्रमो हि बाध्यते श्रुत्या अर्थेन च । कुतः ? । श्रुतिविशेषात्, अर्थपरत्वाच्च । श्रुतिविशेषः कः ? । यत्र श्रवणं तत्र प्रत्यक्षं कारणं, पाठक्रमस्तु आनुमानिकः, पाठक्रमेण स्मरणम्, एवम् अभिनिर्वर्त्तयितव्यम् इत्यवगम्यते । तस्यार्थवत्त्वेनैकया उपपत्त्या तस्य एवानुष्ठान श्रुत्या पुनः अनुष्ठानमेव, एव भवति इति प्रत्यक्षादवगम्यते ।

तथा अर्थेन । कुतः ? । अर्थपरत्वात्, अर्थार्थं हि सर्वं प्रधानार्थे, प्रधानम् अभिनिर्वर्त्तयति इति सर्वं क्रियते । तस्मात् पाठः ताभ्यां बाध्यते ।

किम् उदाहरणं प्रयोजनं च ? । श्रुत्याम् आग्निनी दशमो गृह्यते, त तृतीय जुह्वति, अत्र पाठक्रमस्य वलीयस्त्वे तृतीयस्य ग्रहणं, सिद्धान्ते तु दशमस्य । अर्थे, अग्निहोत्र-होमः पूर्वं आम्नायते, पश्चाच्छ्रवणम् । एवं कर्त्तव्यम्, यदि

पाठो बलवान् । सिद्धास्ते अथर्षं पूष, ततो होम ॥ (५ ।
४ । १ प०) ॥

—•—

मुख्यक्रमेण पूर्वप्रदानाद्यनुष्ठानाधिकारणम् ।

अवदानाभिघारणासादनेष्वानुपूर्व्यं प्रवृत्त्या
स्यात् ॥ २ ॥ (पू०) ॥

स्तो दर्शपूर्णमासो, तत्र पूर्वे दध्नी धर्मा समाग्राता
पयात् आग्नेयस्य, प्रदानं च आग्नेयस्य पूर्वम् । तत्र
मन्देश्च किं प्रावृत्तिकेन क्रमेण पूष दध्नी अवदानाभि
घारणासादनानि, उत मुख्यक्रमेण पूर्वम् आग्नेयस्य ?
इति । किं प्राप्तम् ? अनियम इति । एव प्राप्ते ब्रूम,
अवदानादिषु प्रावृत्तिकेन पूर्वे दध्नी इति । कुत ? ।
एवम् अनुष्ठातेभ्यो व्यवधायकेभ्यो न अभ्यधिकोऽन्यो वा
व्यवधायक कल्पितो भविष्यति, दर्शयति च दध्नी पूर्वमेव
त्रेयम् इति ।

यथाप्रदानं वा तदर्थत्वात् ॥ ३ ॥ (सि०) ॥

यथाप्रदानं वा कल्पय्यानि यस्व प्रदानं पूर्वम् तस्य
अवदानानि पूर्वम् तस्मात् आग्नेयस्य । कुत ? । प्रदान
बोदनाच्छीतत्वात् अवदानादीनाम्, प्रदानोपक्रमा एते
न पृथक्पदार्था एते इत्युक्तम् । अभिघारणम् अवदानं च
तस्य प्रदानविकीर्णयैव क्रियते । आसादनम् अपि प्रदा

नार्थमेव (पासन्नकरणम्), एवं दृष्टार्थता भवति । तस्मात् मुख्यक्रमेण अङ्गानाम् प्रयोगः इति ।

यत्तु, दध्नः पूर्वं प्रवृत्तिः इति । अर्थात् पूर्वं प्रवृत्तिः, न पाठात् । प्रावृत्तिकाच्च मुख्यक्रमो बलीयान्, मुख्यक्रमेण गृह्यमाणे प्रथम एकः पदार्थो विप्रकृष्टकालः स्यात् प्रावृत्तिके पुनर्गृह्यमाणे सर्वेषां विप्रकर्षः । तस्मात् मुख्यक्रमो बलीयान् इति । अथ यल्लिङ्गम् उक्तम्, दध्नः पूर्वम् अव-
देयम् इति । अत्र उच्यते, श्रुताभिप्रायमेतत् भविष्यति । तस्मात् अदोषः ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ ४ ॥ (यु० १)

लिङ्गम् अपि अस्मिन् अर्थे भवति, स वै ध्रुवामेव अग्ने-
ऽभिधारयति, ततो हि प्रथमावाज्यभागो यज्यन् भवति
इति तस्मादपि मुख्यक्रमेण नियमः इति ॥ (५।४।२ अ०) ॥

—

इष्टिसीमयो पौर्वापर्यानियमाधिकरणम् ॥

वचनादिष्टिपूर्वत्वम् ॥ ५ ॥ (यु०) ॥

इष्टिपूर्वत्वं समान्नातम् । तत्र सन्देहः, किम् इष्टिपूर्वत्वं, सोमपूर्वत्वं वा विकल्पः, अथ वा इष्टिपूर्वत्वमेव ? इति । किं प्राप्तम् ? इष्टिपूर्वत्वम् एव स्यात् । कुतः । ? वचनात्, वचनम् इदं भवति, एष वै देवरथो यत् दर्शपूर्णमासौ, यो दर्शपूर्णमासौ इष्टा सोमेन यजते, रथस्यष्ट एवावसाने वरे देवानामवस्यति इति, नास्ति वचनस्य अतिभारः । तस्मात् इष्टिपूर्वत्वमेव इति ॥

सोमस्यैकेषामन्याधेयस्य तु नक्षत्रातिक्रमवचनात्
तदन्तेनानर्थकं हि स्यात् ॥ ६ ॥ (सि०)

इष्टिपूर्वत्वम् इत्येतत् गृह्णीम, किन्तु सोमस्य एकेषा
पुरो दर्शपूर्णमासयो स्यात् । कुत ? । यजमानोऽग्निना दधीत,
नक्षत्रातिक्रमवचनात्, य सोमेन यजमानोऽग्निना दधीत,
नक्षत्रं स प्रतीचेत् न नक्षत्रम् इति, य सोमयागं कृतुमाद-
धीत, स न प्रतीचेत् नक्षत्रं नाप्युत तावत्स्येवादधीत इति
आनन्तर्यम् अच्यते, इतरथा, ऋतुनक्षत्रातिक्रमवचनम्
अनर्थकं स्यात् आनन्तर्येऽनपेक्षमात्रे यस्यैव ऋतुनक्षत्रे
उक्ते तस्यैव तयोरनादर कीर्तित स्यात्, तस्मादस्ति
सोमाधानयोरानन्तर्यमिति । अपि च विस्मृता च पद्यतनी
विभक्तिः, सोमेन यजमान इति, सा च न इष्टिपूर्वत्वम्
अनुप्राय विवक्ष्यते, न तदा पद्यतनकालविवक्षा, तत्र अत्र
गृह्यो विप्रतिपिष्येत । तस्मात् आनन्तर्यविवक्षेत्यवगम्यते ॥
तदर्थवचनाच्च नाविशेषात्तदर्थत्वम् ॥ ७ ॥ (यु० १)

इतश्च सोमाधानयो आनन्तर्यम् । कुत ? । तदर्थवच-
नात्, य सोमेन यजेत स यज्जिना दधीत इति च सर्वे र-
प्यसो यजमानोऽग्निमाधत्ते सोमेन यज्जिहोवादिभिश्च
न असति सोमस्य विग्रेये सोमाधत्ता स्यात् । अथम् असो
विग्रेय स्यात्, यदानन्तर्यं सोमाधानयो इति ॥

अथव्यमाणस्य च पवमानइविषां कालनिर्देशात्
आनन्तर्यादिगङ्गा स्यात् ॥ ८ ॥ (यु० २) ॥

सोमेन अयक्ष्यमाणस्य च पवमानहविषां कालो निर्दिश्यते, यः सोमेन अयक्ष्यमाणोऽग्निमादधीत, स पुरा सवत्सरात् हवींषि निर्वपेत् इति, न खलु कश्चित् अयक्ष्यमाणः सर्वस्य विहितत्वात् । तस्मात् अनन्तरम् अयक्ष्यमाणः इति गम्यते ।

इष्टिरयक्ष्यमाणस्य, तादर्थ्यं सोमपूर्वत्वम् ॥ ९ ॥

(प्र०)

इदं प्रयोजनसूत्रम् वर्ण्यते । क्षीणमविकरणम्, किं प्रयोजनं चिन्तायाः ? इष्टिः अयक्ष्यमाणस्य सोमेन निरभिसन्धिके आधाने । तदर्थत्वं तु सोमपूर्वत्वं, सोमार्थताया त्वाधानस्य सोमपूर्वत्वं स्यात् ॥ (५ । ४ । ३ अ०) ॥

—

ब्राह्मणस्यापीष्टिसोमयो पीव्यापर्यानियनाधिकरणम् ॥

उत्कर्षात् ब्राह्मणस्य सोमः स्यात् ॥ १० ॥ (पू०)

अस्ति आधानं, तत्र एषोऽर्थः समधिगतः, इष्टिपूर्वत्वं सोमपूर्वत्वं च इति । इदानीं सन्देहः, किं त्रयाणाम् वर्णानाम् इष्टिपूर्वत्वं सोमपूर्वत्वं वा, उत ब्राह्मणस्य सोमपूर्वत्वमेव, उत केवला पीर्यमासी उत्कृष्यते, ब्राह्मणस्य उभौ कल्पौ ? इति । अथ वा कर्मान्तरम् इदं यत् ऊर्ध्वं सोमात्, अथ वा एकं हविः उत्कृष्यते, ब्राह्मणस्य उभावेव कल्पौ ? इति । किं प्राप्तम् ? त्रयाणाम् वर्णानाम्

इष्टिपूर्वत्व सोमपूर्वत्व वा । कुत ? । अविगेयात् न कश्चित् विगेपमवगच्छाम । एव प्राप्ते ब्रूम , ब्राह्मणस्य सोमपूर्वत्व स्यात् । कस्मात् ? । उत्कृष्टात्, उत्कृष्टो हि श्रूयत, चान्नेयो वै ब्राह्मणो देवतया, स सोमेन इष्टा पत्नीषोमोयो भवति, यदेवाद् पोर्णमास इति, तत्र हि पनुनिर्वापेत्, तर्हि उभयदेवत्वा भवति इति । किम् इव हि वचनं न कुर्यात् । तस्मात् ब्राह्मणस्य सोमपूर्वत्वमेव इति ।

पौर्णमासी वा श्रुतिसंयोगात् ॥ ११ ॥ (सि०)

यदुक्तं, ब्राह्मणस्य सोमपुत्रत्वम् एव इति तत्र तस्य इति उभो कम्पो । कुत ? । अविगेयात्, न हि कम्पयो ब्राह्मणस्य कथिदिगेष चाम्नायते । ननु इष्टानीमेव उक्तं ब्राह्मणस्य उत्कृष्टं इति । न इति ब्रूम , पौर्णमासीमात्रस्य तत्र उत्कृष्टं, श्रुतिसंयोग पौर्णमास्य, तत्र यदेवाद् पौर्णमासं इति, यावद्वचनं वाचनिकं तत्र न न्याय कर्तते । तुल्ययो एकादेशे उत्कृष्टे नूनमपरोऽप्येकदेशे उत्कृष्टयते इति ॥

सर्वस्य वैकल्याण्यात् ॥ १२ ॥ (आ०) ॥

यदुच्यते केवला पौर्णमासी उत्कृष्टयते इति । तत्र, उत्कृष्टस्य दशपूषमाससमस्य उत्कृष्टं, एव फलिन सम्बन्ध, इतरथा न स्यात् फलम् । एकदेशत्वात् पौर्णमास्या, केवलायाम् उत्कृष्टयनायाम् अवशिष्टस्य पूर्वस्य क्रियमाणस्य न फलं स्यात्, एकदेशत्वात् अफलावाच्च उक्तम् अपि न क्षियेत,

समुदाये च उत्कृष्टमाणे भवति फलम् । तस्मात् अर्थात् समुदायस्य उत्कर्षः, एवं कृत्स्नोपदेशोऽर्थवान् भविष्यति इति । तस्मात् सर्वस्य उत्कर्षः, सोमपूर्वत्वम् एव ब्राह्मणस्य इति ।

स्याद्वा विधिस्तदर्थेन ॥ १३ ॥ (पू० २) ॥

नैतदस्ति, यदेव' समुदायस्य असति वचने उत्कर्षः परिकल्प्यत, तस्मात् अन्यदेवैव नामक कर्मे जडं सोमात् स्यात् । एवम् एक शस्य अश्रुत फल न कल्पयितव्य भविष्यति, नामधेयन्तु द्वयोः कर्मणोः एकम्, अक्षाः पादाः माषाः इति यथा पौर्णमासधर्मक वा कर्मान्तरं चाद्यते इति कर्मविधान, श्रुतेः एतत् भवति, तत् वाक्यस्य बाधकम् । तस्मात् कर्मान्तरम् इति ॥

प्रकरणात् कालः स्यात् ॥ १४ ॥ (सि० २)

कर्मान्तरस्य एतद्वाचकम् इति प्रमाणाभावः । प्रकृतस्य कर्मणो वाचकम् इति प्रत्यक्ष, यच्च सप्रमाणक, तत् ग्राह्य अन्यायश्चानेकार्थत्वम् । धर्मग्रहणे लक्षणाशब्दः श्रुतिसम्भवे कल्प्य' स्यात् । अपि च अस्य रूपं न गम्यते, रूपावचनात् न कर्मान्तरम् । तस्मात् प्रसिद्धेन नाम्ना प्रकृतस्य कर्मणो ग्रहणे कालविधानार्थं स्यात्, फलवत्त्वाच्च कृत्स्नस्य उत्कर्षः, ब्राह्मणस्य च तथैव । यत्तु, श्रुतिर्वाक्यात् वलीयसी इति, अत्र उच्यते यत्र फलं न श्रूयते, वाक्यार्थोऽपि तावत् तत्र गृह्यते । न च, इह फलस्य अवगमस्ति । कल्प्य फलम्

इति यदि उच्यते, न तत्, फलवचनम् अस्तरेण । तत्र
फुलपवनं यद् कश्चित्, तेन च सदेकवाक्यता काल
वचनेन तु सह प्रत्ययेण एकावाक्यता इति । तस्मात् न
समास्तरं । स्मृत तावदपर्यन्तं सितम् अधिकरणम् । (५ ।
४ । ४ प०) ॥

अनु न प्रतापदिवादिना च न कामवाधाधिकरणम् ॥

स्वकाले स्यादविप्रतिषेधात् ॥ १५ ॥ (पृ०) ॥

य सोमेन यद्यमाप्नोऽस्मिमादधीत, ननु स प्रती
येत् न नक्षत्रम् इति । अत्र सन्देहः, किम् आधानस्य
अयं कालविशेषबाध उत सोमस्य ? इति । किं प्राप्तम्
आधानस्य कालबाध, स्वकाले स्यात् सोम । कुत ? ।
अविप्रतिषेधात्, अङ्गमाधान, तस्य कालबाधो न्याय्य, न
प्रधानस्य । अङ्गगुणविरोधे च तादर्प्यात् इति वक्ष्यते ।

अपनयो वाधानस्य सर्वकालत्वात् ॥ १६ ॥ (सि० १)

अपनयो वा आधानात् सोमकालस्य स्यात् । कुत ? ।
आधानस्य सर्वकालत्वात् नैवाधाने कथित् कालनिधमा
ऽस्ति, यद्वद्वैतैर्न यदोपममेत् तदहरादधीत इति, अप्राप्त
मेव तत् आधानस्य, यत् प्रतिषिध्यते तस्मात् सोमस्य
कालबाध इति ।

पौर्णमास्यर्धं सोमात् ब्राह्मणस्य वचनात् ॥ १७ ॥

(सि० २)

स्थितादुत्तरं । न वा एतदस्ति, कृत्स्नौ दर्शपूर्णमासी
उत्कथ्यते, ऊर्द्धं सोमात्, केवला पौर्णमासी उत्कथ्यते ।
कुतः ? । वचनात्, वचनमिदं यदेवादः पौर्णमास हवि-
तत्तर्ह्यनुनिर्वपेत् इति नास्ति वचनस्य अतिभारः । तस्मात्
पौर्णमासीमात्रम् उत्कथ्येत । यत्तु फलं नास्ति इति,
समुदायादेव फलं भविष्यति इति, वचनादेवं विज्ञानात् ।
तस्मात् अदेषः ।

एवं शब्दसामर्थ्यात् प्राक्कृत्स्नविधानात् ॥ १८ ॥

(सि० ३)

एकं वा हविः उत्कथ्येत, न कृत्स्ना पौर्णमासी ।
कुतः ? । शब्दसामर्थ्यात् एकं हविः उत्कथ्येत् शब्दः
समर्थः, यदेवादः पौर्णमासं हविः इति श्रूयते, यावद्वचनं
वाचनिकं, तादृचनेन उत्कथ्येत् शक्यते, न अन्यदपि ।
प्राक्सोमात् कृत्स्नं विधीयते, ततो यत् वचनेन उत्क-
थ्यते, तदूर्द्धं सोमात्, यत् न उत्कथ्यते, तत् प्राग्भवितुम-
र्हति । तस्मात् एकं हविः उत्कथ्येत्, ब्राह्मणस्य उभौ
कल्पौ इति । (५।४।५ अ०) ।

आज्यस्य सोमादनुत्कर्षाधिकरणम् ॥

पुरोडाशस्त्वनिर्देशे तद्युक्ते देवताभावात् ॥ १९ ॥

(मि०)

इदं श्रूयते, आग्नेयो वै ब्राह्मणो देवतया, स सोमेन

इष्टा अग्नीषोमीयो भवति, यदेवाद पौर्णमास इवि
 तत्तच्चानुनिर्वपेत्, तर्क्षुभयदेवत्यो भवति इति । यस्मात्
 तस्मिन् काले स अग्नीषोमीयो भवति, न प्राचीने काले,
 तस्मात् अदो इवि अनुनिर्वपेत् इति, अग्नीषोमीयत्व
 विधाय द्विदेवताकत्व हेतुत्वेन निर्दिश्यत तस्मात् अग्नी
 षोमीयं इवि हेतुमत् स्यात्, न अन्यदेवताक तदा अर्चो
 अग्नीषोमौ यष्टुमर्हति, न प्राक्, सास्य देवता इति भवति
 पुरुषस्यापि यष्टुदेवताभिसम्बन्धः । तस्मात् पुरोडाश
 अग्निषोमीयो न अन्यइवि इति सिद्धम् ।

आज्यमपीति चेत् ॥ २० ॥ (आ०)

इति चेत् पश्यासि अग्नीषोमीयत्वात् पुरोडाश इति,
 आज्यमपि हि अग्नीषोमीयम् । तस्मात् तदप्युक्तयेत ।

न मिश्रदेवतत्वाद्देन्द्राग्नवत् ॥ २१ ॥ (आ० नि०)

मिश्रदेवतं हि आज्य, अग्नीषोमीयं, प्राजापत्यं, वैष्ण
 वम् इति च, पुरोडाश त्वग्नीषोमीय एव । न तु अत्र
 मिश्रदेवतस्य बाद, मिश्रदेवतस्य हि प्रागपि भावोऽत्र
 कल्प्यत यद्यपि तदानीं यजमानो न अग्नीषोमीय
 तद्देवतार्हं, तस्मापि आज्य इवि करिष्यत्येव, प्रजापतिं
 यजति, विष्णु वा । तस्मात् तस्य अर्चभावे न एव हेतु
 अग्नीषोमीयत्व नाम । यथा चतुर्वाकरश्च मिश्रदेवतत्वात्
 ऐन्द्राग्नेम भवति, तद्वत्तत्र आग्नेय इति ऐन्द्राग्नेो न
 गच्छते वदितुम् । तद्वत्त साक्षाद्वात् न उत्पद्यते इति ।

एवम् इह अग्नीषोमीयशब्देन न शक्यम् आज्यं वदितुम्
अग्नीषोमीयो हि असौ । तस्मात् शक्यं प्राक् यजमानेन
कतुम् इति । तस्मात् न तस्य उत्कर्षेऽग्नीषोमीयता
यजमानस्य हेतुः इति, मिश्रदेवतस्य ग्रहणसामान्यात्
ऐन्द्राग्नवत् इत्युक्तम् । (५'४।६ अ०) ।

—

विकृतानानैन्द्राग्रादीना सद्यस्कालताधिकरणम् ॥

विकृतेः प्रकृतिकालत्वात्सद्यस्कालोत्तरा विकृतिः
तयोः प्रत्यक्षशिष्टत्वात् ॥ २२ ॥ (सि०)

इह वैकृतानि कर्माणि उदाहरणम्, ऐन्द्राग्नम् एका-
दशकपाल निर्वपेत् इत्येवमादीनि । तत्र सन्देहः, किन्
एता विकृतयोः सद्यस्कालाः, उत द्रव्यकालाः ? इति ।
किं प्राप्तम् ? विकृतिः प्राकृतान् धर्मांश्चोदकेन गृह्णाति,
अतः ते धर्मा आनुमानिकाः, धौर्ण्यमासी चान्यः कालः ।
स यदि वा प्रकृत्या गृह्येत, यदि वा विकृत्या, असम्भवे-
ऽन्यतरस्याः कालस्यक्तव्यः, तत्र आनुमानिको वैकृतस्य
त्यज्यता, न प्रत्यक्षश्रुतः प्राकृतस्य इति न्याय्यम् । तस्मात्
सद्यस्काला एता विकृतयो भवेयुः इति ।

द्वैयहकाल्ये तु यथान्यायम् ॥ २३ ॥ (पृ०)

द्वैयहकाल्ये क्रियमाणे यथान्यायं कृतं भवति, तस्मात्
द्वैयहकाल्यं स्यात् । चोदकः तथा अनुगृहीतो भवति,
प्रकृतौ हि श्रूयते, पूर्वद्युः अग्निं गृह्णाति, उत्तरमहर्देवता

यजेत इति । तस्मात् द्रव्यकालम् एकमभिनिर्वर्त्य,
तद्दृष्टरीषोपक्रम्यापरेण परिसमापयेत् ।

वचनार्थैककाल्य स्यात् ॥ २४ ॥ (उ०)

नैतदेव, द्रव्यकाला विस्तृतयो भवेयु इति, सद्य
स्कान्ता स्यु । कस्मात् ? । वचनमिदं भवति य, द्रव्या
पशुना सोमेन प्रापयन्नेन वा यज्यमाण स प्रीर्यमास्या
ममावास्यायां वा यजेत इति, सादृश्य एतद्वचनम् ।
तस्मात् सादृ प्रीर्यमास्याममावास्यायां वा कुर्वीत इति
गम्यत तेन सद्यस्कान्ता विस्तृतय । (५।४।० अ०) ।

सामात् साम्राज्यविकारादीनामुत्पत्तिः । विकारश्चम् ५

साम्राज्याग्निषोमीयविकारा ऊर्ध्वं सोमात्
प्रकृतिवत् ॥ २५ ॥

इह साम्राज्यविकाराय अग्नीषोमीयविकाराय उदा
हरणम् । साम्राज्यविकारा तावत् यथा प्रामिषा प्रशु
इति, अग्नीषोमीयम् एकादशकपालं, निर्वर्पेत् आमाकं,
ब्राह्मणो वसन्ते ब्रह्मवर्षसकाम इत्येवमादय । तत्र
सन्देहः, किम् एते प्रागूर्ध्वं च सोमात्, उत ऊर्ध्वम् ?
इति । किं प्राप्तम् प्रागूर्ध्वं च विग्रेपानवगमात् । एव
प्राप्तं द्रुमः, ऊर्ध्वं सोमात् स्य इति, प्रकृतिर्हि एवाम् ऊर्ध्वं
सामात्, षोडशेन एभिरपि ऊर्ध्वं सोमात् भवितव्यम् ।

सान्नाय्यस्य ऊर्ध्वं सोमात् वचनेन, असोमयाजी सन्नयेत्
इति । अग्नीषोमीयस्यापि, आग्नेयो ब्राह्मणो देवतया
स सोमेन इष्टा भवति, यदेवादः पौर्णमासं हविः, तत्त-
र्ह्यनुनिर्वपेत् इति, तर्हि स उभयदेवत्यो भवति इति,
तद्विकृतिः अपि सोमात् ऊर्ध्वं भवितुमर्हति ॥ (५।४
८ अ०) ।

सोमविकाराणां दर्शपूर्णमासात् पूर्वम् कर्तव्यताधिकरणम् ॥

तथा सोमविकारा दर्शपूर्णमासाभ्याम् ॥ २६ ॥

सोमविकारा गवादय एकाहः । तेषु सन्देहः किं दर्श-
पूर्णमासात् प्रागूर्ध्वं च प्रयोक्तव्याः, उत ऊर्ध्वम् ? इति । किं
प्राप्तम् ? अनियमः, अवशिष्टात् । एवं प्राप्ते ब्रूमः, तथा
सोमविकाराः, दर्शपूर्णमासाभ्याम् ऊर्ध्वं स्युः, ज्योतिष्टोमो
दर्शपूर्णमासाभ्याम् ऊर्ध्वं भवति, दर्शपूर्णमामाभ्याम् इष्टा
सोमेन यजेत इति चोदकेन एष धर्मो गवादिषु अप्येका-
हेषु प्राप्नोति । तस्मात् तेषु दर्शपूर्णमासाभ्याम् ऊर्ध्वं
कर्तव्याः इति । (५ । ४ । ८ अ०) ।

इति श्रीश्वरस्वामिभक्तौ मीमांसाभाष्ये पञ्चमस्या-
ध्यायस्य चतुर्थः पादः समाप्तः । समाप्तश्च पञ्चमोऽध्यायः ।

अथ पठे अध्याये प्रथम पाद ।

—•—

यानादिबन्धनान् नानादिपक्षसाधनताभिद्वयम् । (पधिकारणाय) ।

द्रव्याणां कर्मसंयोगे गुणत्वेनाभिसम्बन्ध ॥ १ ॥

(पू०) ॥

दग्धपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत, ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत इत्येवमादि समाज्जायते । तत्र सम्यग् किं स्वर्गो गुणतः, कर्म प्रधानतः । उत कर्म गुणतः, स्वर्ग प्रधानतः ? इति । कुतः सम्यग् ? । इह स्वर्गकामोऽपि निर्दिश्यते, यजेत इत्यपि । अथ स्वर्गकामयागयोः सम्बन्धो गम्यते । तस्मिन् यः सम्बन्धो किं याग साधनत्वेन सम्बध्यते, उत साध्यत्वेन ? इति भवति विचारणा ।

तत्र यदि स्वर्गकामस्य पुरुषस्य यागः कर्त्तव्यतया चोच्यते, स्वर्गकामेन यागः कर्त्तव्य इति, स्वर्गेच्छाविशिष्टस्य न सिध्यति इति गम्यते । स्वर्गेच्छा तत्र पुरुषस्य यागः प्रत्युपदिश्यते, तेन तस्य स सिध्यति न अन्यस्य इति, यः स्वर्गकामः, स गच्छति पुरुषो यागं साधयितुम् ।

अथ स्वर्गकामस्य कामः कर्त्तव्यतया चोच्यते, ततो यागविशिष्टा कर्त्तव्यता इति यागः साधकोऽभ्युपगम्यते । स चायम् उभयोरप्यर्थः एतस्मात् उच्यते इति गम्यते, यागो वा कर्त्तव्यः कामो वा इति । न चैतत् योगपक्षेन सम्भवति, यदा कामः न तदा यागः, यदा यागः, न तदा कामः, यच्च नप्यतिभेदात् । उपपन्नः सम्यग् ।

तथा इदम् अपरम् सन्दिग्धं, किं प्रीतिः स्वर्गः उत द्रव्यम् ? इति, यदि द्रव्यं स्वर्गः, ततः प्रधानं कर्म, द्रव्यं गुणभूतम् । अथ प्रीतिः स्वर्गः ततो यागो गुणभूतः, स्वर्गः प्रधानम् ? इति । कुतः संशयः ? नास्त्यत्र कामस्य गुणत्वेन प्राधान्येन वा श्रुतिः, सम्बन्धमात्रं तु अस्य यागेन गम्यते, द्रव्यस्य तु कर्मार्थता स्वभावतः, पुरुषप्रयत्नस्य च फलार्थता ।

किं तावत् प्राप्तम् ? स्वर्गो गुणतः, कर्म प्रधानतः इति । तत्र तावद्वर्णयन्ति, द्रव्यं स्वर्गः इति । कथम् अवगम्यते ? । सर्वेषाम् एव शब्दानाम् अर्थज्ञाने लौकिकः प्रयोगोऽभ्युपायः, तस्मिंश्च लौकिके प्रयोगे द्रव्यवचनः स्वर्गशब्दो लक्ष्यते, कौशिकानि सूक्ष्माणि वासांसि स्वर्गः, चन्दनानि स्वर्गः, द्वाष्टवर्षाः स्त्रियः स्वर्गः इति, यद्यत् प्रीतिमत् द्रव्यं, तत्तत् स्वर्गशब्देन उच्यते । तेन सामानाधिकरण्यात् प्रीतिमत् द्रव्यं स्वर्गः इति मन्यामहे, उपमानात् शब्दप्रवृत्तिः इति चेत् । न हि कस्मिंश्चित् अनुपमिते लोके प्रसिद्धः, यस्य एतदुपमानं स्यात्, तस्मात् नोपमानम् । अतो द्रव्यं स्वर्गः इति ।

न इत्याह, प्रीतिः स्वर्गः इति, न द्रव्यम्, व्यभिचारात्, तदेव हि द्रव्यं कस्याञ्चिदवस्थाया न स्वर्गशब्दोऽभिदधाति । प्रीति तु कस्याञ्चिदवस्थायां न, न अभिदधाति । तस्मात् अन्वयव्यतिरेकाभ्याम् एतदवगम्यते, प्रीतौ स्वर्गशब्दो वर्तते इति ।

नैतदस्ति, प्रीतेरभिधायकः स्वर्गशब्दः इति । कुतः ? ।

विशेषणत्वात्, यत् विशेषणं, न तच्छब्देन उच्यते । तत् यथा, दण्डी इति दण्डनिमित्तं पुरुषवचन, दण्डीऽस्य निमित्तं, न अभिधेय । एवम् एव न प्रीतिवचन प्रीति साधनवचनम् एव स्वर्गशब्द इति ।

ननु स्वर्गशब्दे लोके प्रसिद्धो विशिष्टो देशे, यस्मिन् न उष्ण, न शीतं, न सुत्, न दुष्णा, न अरति, न म्लानि, पुष्पकृत एव प्रेत्य तत्र गच्छन्ति, नान्ये । अत्र उच्यते, यदि तत्र केचित् अमृत्वा गच्छन्ति, तत आगच्छन्ति अमृतत्वा, तर्हि स प्रत्यक्षो देश एवञ्चातीत्युक्त, न तु अनुमानात् गम्यते ।

ननु च अन्ये सिद्धा केचित् दृष्टवन्त, ते च आस्यात वन्त इति चेत् । न तत्र प्रमाणमस्ति सिद्धा एवञ्चाती यथा सन्ति, ते च दृष्टा आचक्षीरन् इति । तस्मात् एव ञ्चातीत्युक्तो देश एव नास्ति ।

ननु च लोकात् आस्थानेभ्यो वेदाश्च अवगम्यते, देश एवञ्चातीत्युक्त स्वर्गे इति । तत्र, पुरुषाणाम् एवंविधेन देशेन अमम्यन्त्यात् अप्रमाणं वच । आस्थानम् अपि पुरुष प्रणीतत्वात् अनादरणीयम् । वैदिकम् अपि स्वर्गास्थान विधिपर नास्तीति, भवति तु विध्यन्तरेण एकवाक्यभूत लुतिपरम् । यद्यपि केवलसुखवशाथापस्या तादृगो देश स्यात्, तथापि अमृतपदस्य अविरोध, प्रीतिसाधने ; स्वर्गशब्द इति । तेन देशेन व्यवहाराभावात्, कुत तत्र अभिप्रायक स्वर्गशब्दो भविष्यति ? इति ।

यथा प्रीतिमत् द्रव्य स्वर्ग, तदा ब्रूम, द्रव्याणाम्

कर्मसंयोगे गुणत्वेन अभिसम्बन्धः इति, यागः अत्र कर्त्तव्यः इति श्रूयते स्वर्गकामस्य, तत्र अवश्य स्वर्गस्य यागस्य च सम्बन्धः, तत्र भूतं द्रव्यम्, भव्यं कर्म । भूतस्य च भव्यार्थता न्याय्या, दृष्टार्थत्वात् । न तु भव्यस्य भूतार्थता, तत्र दृष्ट उपकारः त्यज्येत ।

कथं पुनः अवगम्यते, यागः कर्त्तव्यतया चोच्यते इति, यदा कामस्यापि कर्त्तव्यता अस्मात् वाक्यात् अवगम्यते उच्यते कामस्य कर्त्तव्यता वाक्यात् यज्यर्थस्य कर्त्तव्यता श्रुतेः, श्रुतिश्च वाक्यात् वलीयसी । तस्मात् अयम् अर्थः स्वर्गकामो याग कुर्यात् इति स्वर्गकामस्य यागः कर्त्तव्यः इति । कर्त्तव्यश्च सुखवान्, स्वकर्त्तव्यो दुःखवान् । कर्त्तव्य इति चैनं ब्रूते । तस्मात् सुखफलो यागो भविष्यति, स तु यस्य इच्छा, तस्य सिध्यति न अन्यस्य इति गम्यते । तेन स्वर्गेच्छा यागस्य गुणभूता, स्वर्गस्यापि कर्मणो द्रव्येच्छा भवति गुणभूता तथा द्रव्यमानेतुम् यतते, दृष्टेनैव द्वारेण । इह तु स्वर्गसंज्ञकद्रव्येच्छैव नियम्यते, यथैव सा गुणभूता प्राप्ता । तथैव सती नियम्यते, दृष्टेनैव द्वारेण, न अदृष्टेन उपकारेण । तेन स्वर्गेच्छया गुणभूतया स्वर्गद्रव्यं प्रति यतिष्यते याग साधयितुम् । अथाप्यदृष्टेन तथापि न दोषः ।

असाधकं तु तादर्थ्यात् ॥ २ ॥ (सि०)

तुल्यत्वेन पक्षो व्यावर्त्त्यते । तत एतावत् तावत् वर्णयन्ति, प्रीतिः स्वर्गः इति । कुतः ? । एवम् उक्तम् भवता,

प्रीतिविशिष्टे द्रव्ये स्वर्गशब्दो वर्तते इति, यद्येव,
 पूर्व तर्हि प्रीतौ वर्त्तितुमर्हति, तां हि स न व्यभिचरति
 व्यभिचरति पुन द्रव्य, यस्य एष प्रीतिसाधनस्य द्रव्यस्य
 ब्रह्मा स्वर्गशब्द तदेव यदा न प्रीतिमाधनं भवति, तदा न
 स्वर्गशब्देन अभिधीयते । तस्मात् प्रीतिवचनोऽयम् । यत्त
 चत्तं दण्डिगण्डवत् इति सोऽपि प्रतीते शब्दात् दण्डे,
 दण्डिनि प्रत्ययमादधाति, अस्तर्गत तत्र दण्डशब्द, स
 दण्डस्य वाचक । इह पुन स्वर्गशब्द एव प्रीते अभिधाता ।

प्रीतिवचनयेत्, यागो गुणभूत प्रीति प्रधानम् ।
 कृत ? । तादृष्यात् पुरुषप्रयत्नस्य, प्रीत्यद्य हि पुरुषो
 यतते, तेन न प्रीतियागसाधनम इति विज्ञायते । द्रव्य हि
 यागसाधनं न ऋते द्रव्यात् यागो भवति, यस्मात् द्रव्यदेव
 तात्त्रिये यजतिशब्दो वर्तते । असत्त्वामपि प्रीत्यां भवति याग
 यदि च यागो न प्रीत्यर्थो भवेत्, असाधकं कर्म भयेत्, साध
 यितारं न अधिगच्छेत्, यो हि प्रीत्यर्थं, स साध्यते नान्य ।

ननु कर्त्तव्यतया याग यूयते । उच्यते सत्त्वं कर्त्तव्यतया
 यूयते, कामोऽपि कर्त्तव्यतया अवगम्यते । चाह, श्रुत्या
 यागस्य, वाक्येन कामस्य । न च, उभयो वाक्यभेद
 प्रसङ्गात् । उच्यते, यद्यपि याग कर्त्तव्य यूयते तथापि
 न कर्त्तव्य, सुखद कर्त्तव्यो भवति, दुःखदो वाग,
 तस्मात् प्रत्यक्षेण अकर्त्तव्य प्रत्यक्षेण च सुखद । कर्त्त
 व्यतावचनात् अनुमानेन सुखदो भवति इति । उच्यते,
 अनुमानं च प्रत्यक्षविरोधात् न प्रमाणम् । तस्मात् अक
 र्तव्यो याग, यदि न प्रीत्यर्थं ।

अथ अन्येन फलवचनेन सम्बन्ध्यते इति । उच्यते, सम्बध्यमानोऽप्यविधीयमानो न समीपवचनमात्रेण फलवान् विज्ञायते । तस्मात् अनर्थको भा भूत् इति स्वर्गस्य कर्त्तव्यता गम्यते, पुरुषप्रयत्नश्च यागविशिष्टः इति यागः तस्य करणं स्यात् । तस्मात् सुष्ठु उक्तः यागो गुण भूतः स्वर्गः प्रधानभूतः इति ।

प्रत्यर्थं चाभिसंयोगात् कर्मतो ह्यभिसम्बन्धः

तस्मात् कर्मोपदेशः स्यात् ॥ ३ ॥ (यु०)

न केवलम् आनर्थक्यभयात् यागस्य गुणभावः ब्रूमः किं हि, स्वर्गसङ्गकर्मार्थं प्रति करणत्वेन यागो विधीयते । ननु यागः कर्त्तव्यतया श्रुत्या विधीयते । सत्यमेवम्, आनर्थक्यं तु तथा भवति, स्वर्गं प्रत्यविहिते यागे, स्वर्गकामः, तस्मिन् निष्फले विधीयमानोऽपि निष्प्रयोजनः स्यात्, तत्र अस्य उपदेशवैयर्थ्यम्, इयोश्च विधीयमानयोः परस्परिण असम्बन्धो वाक्यभेदः प्रसङ्गः । अतो न स्वर्गकामपदेन स्वार्थो विधीयते, किंतर्हि, उद्दिश्यते । तत्र वाक्यात् अवगतस्य कामस्य कर्त्तव्यता अवगम्यते यागस्य च करणता । एव च यागकर्त्तव्यतायां न प्रत्यक्षविरोधो भविष्यति । तस्मात् कर्मोपदेशः स्यात्, कर्म स्वर्गं प्रति उपदिश्यते, न स्वर्गः कर्म प्रति ।

किम् अतः यदि स्वर्गो न उपदिश्यते ? । एतदतो भवति, न हि, अनुपदिष्टोऽनर्थप्राप्तश्च गुणो भवति । तस्मात् स्वर्गः प्रधानतः, कर्म गुणत इति ।

अपि च, यस्य स्मर्ग इष्ट स्यात् स यागं निर्वर्त्तयेत्
इति असम्बद्धमिव अन्यदिच्छति, अन्यत करोति इति ।
अथ मतं तत् स्वर्गो भवति इति सम्यग्यात् इदं
गम्यते इति । न, गम्भिरमायकानाम्, अन्तरेण गम्भिरम्,
अवगतिर्न्याया । वाक्यात् एव अग्रात् इमं सम्यग्भ्यम् अव
गच्छाम, यथा, काष्ठानि प्राहृतुकामोऽरण्यं गच्छेत्
इति यदि ब्रूयात्, ब्रूयात् एतत् दृष्टं तत्र प्रमाणान्तर
पारण्यगमनस्य काष्ठाहरणसामर्थ्यम् इति ।

अथ मन्यते, उपदेशानघस्य भा मूत इत्यर्थापत्ति
भविष्यति इति । उच्यते न उपदेशानघस्य एतत्
सामर्थ्यं, यत् अन्तरेण फलवचनं यागस्य प्रीतिं फलम्
अवगम्येत । कामम् अस्य आनर्थक्यं भवतु न जातुचितं
सामर्थ्यम् अस्य जायते । न हि दग्धुकामस्य उदकोपादा
नम् असति दाहेऽनर्थकम् इति दहनशक्तिमस्य जनयेत् ।
अथ वा स्मरगतामस्य यागो विधीयते इति पक्षान्तरा
वल्लभेन अस्य अर्थवत्ता भविष्यति ।

ननु इतरस्मिन् अपि पक्षे स्मर्गकामस्य यागो विधीयत,
न यागात् स्मर्गं । नैतदेव, तस्मिन् पक्षे पक्षे स्मरग
प्रायेयमानस्य अनुष्ठानम् अनूय याग तस्य उपाय
त्वेन विधीयते इति न दापः । तत् अनुष्ठानं स्वर्गं प्रति
इति नास्ति वचनम् इति चेत् । इष्टमर्थं प्रति अनुष्ठान
भवति, स्मरगतामस्य च स्मरग इष्ट, तदनुष्ठानविशेषपद
कात्रमेव स्मरगतामविशेषपदपदम् इति निरवयवम् ।

तस्मात् स्मर्गकामस्य यागकर्मोपदेशः स्यात् अतः स्मर्ग

प्रधानतः कर्म गुणतः इति स्वर्गकामम् अधिकृत्य, यजेत,
इति वचनम् । इत्यधिकारलक्षणम् इदं सिद्धं भवति ।
(३।१।१ अ०) ।

—

वागादिषु मनुष्यस्यैवाधिकाराधिकरणम् ॥

फलार्थत्वात् कर्मणः शास्त्रं सर्वाधिकारं
स्यात् ॥ ४ ॥ (पू०) ॥

इदंमामनन्ति, दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत,
ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत इत्येवमादि । तत्र
सन्देहः, किं यावत् किञ्चित् सत्त्वं तत् सर्वम् अधिकृत्य
एतदुच्यते, उत समर्थम् अधिकृत्य ? इति । किं प्राप्तम् ?
सर्वाधिकारः, अविशेषात् । ननु वृक्षादयो न किञ्चित्
कामयन्ते, कथम् तेषाम् अधिकारः स्यात् ? । उच्यते,
मा भूत् अतएतनानाम्, तिरश्चस्तु अधिकृत्य यजेत इति
ब्रूयात् ननु तिर्यच्चोऽपि न किञ्चित् कामयन्ते । न इति
ब्रूमः, कामयन्ते सुखम्, एवं हि दृश्यते, घर्मोपतप्ता
कायाम् उपसर्पन्ति, शीतेन पीडिता आतपम् ।

आह ननु तिर्यच्च आसन्नं फलं चेतयन्ते, न काला-
न्तरफलं प्रार्थयन्ते, कालान्तरफलानि च वैदिकानि
कर्माणि । उच्यते, कालान्तरेऽपि फलं कामयमाना
लक्षयन्ते, शुनः चतुर्दश्याम् उपवसत पश्यामः, श्येनांश्च
अष्टम्याम् । न चैषां व्याध्याशङ्का, नियतनिमित्तत्वात् नाना

हाराणामपि तस्मिन् काले दर्शनात्, समानाहाराणामपि
अन्यस्मिन् काले अदर्शनात् । सिद्धानि च वेदे भवन्ति,
तेषां वै सचमासत इत्येवमादीनि देवतानाम् ऋषीणां
वनस्पतीनाम् अधिकारं दर्शयन्ति ।

ननु कात्स्न्येन विधिम् उपसंहर्तुम् न शक्नुवन्ति इति
अनधिकृता । चक्षते, यागं कर्तुम् शक्नुवन्ति केचित् तस्मात्
यजेत इत्येवमादीनि अधिकरिष्यन्ति शक्नुवन्त, विष्णु
क्रमादिवचनानि तु अशक्नान् न अधिकरिष्यन्ति । तत्र यो
ऽनुपदिष्टविष्णुक्रमादिकं स खेवसं यागं करिष्यति, क
तस्य दोषः ? । द्रव्यपरिग्रहेऽपि देवग्राम इस्तिग्राम,
अपमस्य ग्राम इति उपचारात् प्रस्येव इति । तस्मात्
अमनुष्याणामपि शक्नुवताम् अधिकार इति ॥

कर्तुं वा श्रुतिसंयोगाद्विधि कात्स्न्येन गम्यते ॥ ५ ॥

(सि०)

वाग्वद् पक्षं व्यावर्त्तयति । न चैतदस्ति, तिर्यगादी
नामपि अधिकार इति । कस्य तर्हि ? । यः समर्थ
स्तस्य कर्म अभिनिर्वर्त्तयितुम् । न चैते शक्नुवन्ति तिर्य्य
गादयः कृतस्य कर्माभिनिर्वर्त्तयितुम्, तस्मात् एषां न सुख
स्याभ्युपायः कर्म इति । कस्य यो न शक्नते कर्तुम्, सो
ऽभ्युपायः स्यात् ? इति । न देवानां, देवतान्तराभावात्,
न हि आत्मानम् उद्दिश्य त्यागः सम्भवति, त्याग एवासौ
न स्यात्, न ऋषीणाम्, भार्येयानां वा न भुक्त्वाद्यो
भुक्त्वादिभिः सगोत्रा भवन्ति, न चैषां सामर्थ्यं प्रत्यक्षम् ।

अपि च तिर्यञ्चो न कालान्तरफलेन अर्थिनः, आसन्नं हि कामयन्ते । ननु च उक्तं, कालान्तरफलार्थिनः तिरश्चः पश्यामः, शुनः श्येनांश्चतुर्दश्याम् अष्टम्यां च उपवसतः इति । उच्यते, न जन्मान्तरफलार्थिन उपवसन्ति । कथम् अवगम्यते ? । वेदाध्ययनाभावात्, ये वेदमधीयते ते एतद्बिदुः, इदं कर्म कृत्वा, इदं फलममुत्र प्राप्नोति इति, न चैते वेदमधीयते, नापि स्मृतिशास्त्राणि नाप्यन्येभ्यः अवगच्छन्ति । तस्मात् न विदन्ति धर्मम् । अविद्वांसः कथम् अनुतिष्ठेयुः । तस्मात् न धर्माय उपवसन्ति इति ।

किमर्थं तर्ह्येषाम् उपवासः ? । उच्यते, रोगात् अरुचि रेषाम् ? । कथं पुनर्नियते काले रोगो भवति । उच्यते, नियतकाला अपि रोगा भवन्ति, यथा तृतीयकाश्चातुर्थकाश्चेति । तस्मात् मनुष्याणाम् अधिकारः इति । न च तिरश्चां द्रव्यपरिग्रहः, न हि एते द्रव्यस्वेच्छया उपयुक्ताना दृश्यन्ते । तस्मात् अनीशाना धनस्य । यत्तु, देवग्रामी हस्तिग्रामः इति । उपचारमात्रं तत् । तस्मात् अपि न तिरश्चाम् अधिकारः इति ।

यानि पुनर्लिङ्गानि, देवा वै सत्रगासत इत्येवमादीनि, अर्थवादाः ते विधिप्ररोचनार्थाः । विद्यते हि विधिरन्यः तेषु सत्रेषु, न च विधेर्विधिनैकवाक्यभावो भवति वचनव्यक्तिभेदात् । स्मृतिस्तु सा, इत्थं नाम सत्राणि आमित व्यानि, यत् कृतकृत्या अपि आसते देवाः, आमन्नचेतना अपि तिर्यञ्चः, अचेतना अपि वनस्पतयः, किमङ्गं पुनर्विद्वासी मनुष्याः इति ।

ननु विष्णु क्रमादिषु अनधिकृताः केवलं यागं करि-
ष्यन्ति । नैव, गुणा यागं प्रत्युपदिश्यन्ते, न कर्तारं प्रति,
तेन यागभावे क्रियमाणे वैगुण्यम् इति न फलसम्बन्धः स्यात् ।
कथं पुनर्यागं प्रत्युपदिश्यन्ते ? इति चेत् । इतिकर्तव्यता
काङ्क्षया यागवचनस्यान्तिकादुपनिपतिताः यत्कुर्वन्ति तं
निराकाङ्क्षीकर्तुम्, इतरथा हि कर्तृन् अधिकुर्वत्सु गुण-
वचनेषु अनिवृत्ताकाङ्क्षा फलवचनम् अनर्थकमेव स्यात् ।
अनुपपन्नं फलवचनम् अभविष्यत्, तत्र साकाङ्क्षत्वात्
वाक्यम् उपरोक्ष्यते । अथ एतदेव वाक्यं समर्थानां सगुण-
कर्म विधास्यति, असमर्थानां विगुण्यम् इति । तत्र,
सक्तदुष्टारणे समयगत्तियिरोधात् वाक्यमिष्येत, साकाङ्क्ष-
हि तत् इतिकर्तव्यतां प्रति । तस्मात् साङ्गयागोपदेश-
स इति निरङ्गयागोपदेशाभावः । तस्मात् मनुष्याणामेव
अधिकार इति ।

प्रयोजनं पक्षोक्तं, केचित् चाहुः सहस्रसंवत्सरं न
नियोगतो दिवसेषु कल्पयितव्यं, पूर्वपक्षे तदायुषां देवता-
दीनां सम्भवति इति, सिद्धान्ते तत्र सम्भवदपि दिवसेष्वेव
अवकल्पयितव्यम् इति । तच्च उपरिष्ठादस्यास्याम् । (६।
१।२ अ०) ।

पादादिषु श्रीपु श्रीभयवीरधिकाराधिकारणम् ।

लिङ्गविशेषनिर्देशात् पु युक्तमैतिशायन ॥ ६ ॥

(पू०)

दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत इत्येवमादि
समान्नायते । तत्र सन्देहः, किं स्वर्गकामं पुमांसमधिकृत्य
यजेत इत्येष शब्दः उच्चरितः, अथ वा अनियमः, स्त्रियं
पुमांसं च ? इति । किं प्राप्तम् ? पुंलिङ्गम् अधिकृतं मेने
ऐतिशायनः । कुतः ? । लिङ्गविशेषनिर्देशात् (पुंलिङ्गेन
विशेषेण निर्देशो भवति स्वर्गकामो यजेत इति) । तस्मात्
पुमान् उक्तो यजेत इति न स्त्री ।

तदुक्तित्वाच्च दोषश्रुतिरविज्ञाते ॥ ७ ॥ (यु०)

अविज्ञाते गर्भे हते भ्रूणहत्यानुवादो भवति, तस्मात्
अविज्ञातेन गर्भेण हतेन भ्रूणहा भवति इति । भ्रूणहा
पापकृत्तमः, यश्च उभयोर्लोकयोः उपकरोति, तस्य हन्ता
भ्रूणहा, यज्ञहन्ता भ्रूणहा, स यज्ञसाधनवधकारी ।
तस्मात् यज्ञं भ्रूणशब्देन अभिदधाति, स हि विभक्तिं
वा सर्वं, भूतिं वा आनयति । अतो भ्रूणहा यज्ञवधकारी,
स पु युक्तत्वात् अनुवादोऽवकल्पते, अविज्ञाते गर्भे हन्यमाने
कदाचित् पुमान् हन्येत, तत्र यज्ञाधिकृतस्य हतत्वात् यज्ञ-
वधो भ्रूणहत्या स्यात् । इतरथा यदि उभयोः अधिकारः,
ततो विज्ञाते च अविज्ञाते च यज्ञवधः स्यात्, तत्र अवि-
ज्ञातग्रहणम् अतन्त्रम् इति कल्पेत । तस्मात् विवचिता
पुलिङ्गस्य वाचिका विभक्तिः इति ।

तथा आत्रेयीं हत्वा भ्रूणहा भवति, आत्रेयीम् आप-
न्नगर्भाम् आहुः, अत्र (कुक्षौ) अस्या विद्यते इति आत्रेयी ।
तस्मात् अपि पुंसोऽधिकारो गम्यते । यथा, पशुमालभेत

इति पु पशुरेवानुभ्यरे, सिद्धविशेषनिर्देशात् । एवम्
इहापि द्रष्टव्यमिति । एवं प्राप्ते ब्रूम ,

जाति तु वादरायणोऽविशेषात्, तस्मात् स्त्रापि ।
प्रतीयेत जात्यर्थस्याविशिष्टत्वात् ॥ ८ ॥ (सि०)

तुमद् पक्षं व्यावर्त्तयति । नेतदस्ति, पु सोऽधिकार
इति जातिस्तु वादरायणः अधिकृतां मन्यते स्म । आह,
किमयं स्वर्गकामः इति जातिमद् समधिगतः । न
इत्याह कथं तर्हि ? । योगिक, स्वमच्छायोगेन वर्त्तते ।
केन तर्हि मद्देन जाति उक्ता या अधिकृता इति
गम्यते ? । नैव च वयं ब्रूम, जातिवचन इह मद्दे अधिक
कारक इति, किन्तुर्हि, स्वर्गकाममद्देनोभावपि स्त्रीपु सा
वधिक्रियेते इति अतो न विवक्षितं पु सिद्धम् इति ।
कृतः ? । अविशेषात्, न हि मत्तोत्येषा विभक्तिः स्वर्ग
कामं सिद्धेन विशेषम् । कथम् ? । सचपत्वेन व्यवसात्,
स्वर्गे कामो यस्य, तम् एष सचयति मद्दे, तेन सचपेन
अधिकृतो यजेत इति मद्देन उच्यते । तत्र सचपम् अवि
शिष्टं स्त्रियां पु सि च । तस्मात् मद्देन उभावपि स्त्रीपु
सावधिकृतौ इति गम्यते । तत्र केन अधिकारः स्त्रिया
निवर्त्तते ? ।

विभक्त्या इति चेत् । तत्र । कस्मात् ? । पु वचनत्वात्
स्त्रीनिवृत्तौ अशक्तिः । पु सो विभक्त्या पुनर्वचनम् अनर्थ
कम् इति चेत् । न, आनर्थक्येऽपि स्त्रीनिवृत्तौ अभावः,
परिसङ्गर्या सार्धं जानि परार्थकल्पना प्राप्तवाच्यः । न च

अनर्थक्यम्, निर्देशार्थत्वात् । तस्मात् स्त्वपि प्रतीयेत
जात्यर्थस्य अविशिष्टत्वात् ।

चोदितत्वात् यथाश्रुति ॥ ६ ॥ (आ० नि०) ॥

अथ यदुक्तं, पशुमालभेत इति पुं पशुरालभ्यते पुंलिङ्ग-
वचनसामर्थ्यात्, एवमिहापि पुंलिङ्गवचनसामर्थ्यात् पुमान-
धिक्रियते यागवचनेन इति, तत्परिहर्तव्यम् । अत्र उच्यते,
न अत्र जातिर्द्रव्यस्य लक्षणत्वेन श्रूयते, यदि हि लक्षणत्वेन
श्रूयेत, ततः स्त्रिया अपि यागः उक्तो न पुं वचनेन विवर्त्येत,
इदं तु पशुत्वं यागस्य विशेषणत्वेन श्रूयते, तत्र पशुत्वस्य
यागस्य च सम्बन्धो न द्रव्ययागयोः, यथा पशुत्वं यागसम्ब-
द्धम्, एवं पुंस्त्वमेकत्वं च, सोऽयमनेकविशेषणविशिष्टो
यागः श्रूयते, स यथाश्रुति एव कर्तव्यः, उपादेयत्वेन
चोदितत्वात् ।

यच्च दोषश्रुतिरविज्ञाते गर्भे हते आत्रेय्यां च पुंयुक्त-
त्वेन इति, तत्परिहर्तव्यम् । अत्र उच्यते, अविज्ञातेन
गर्भेण इत्यनुवादः प्रशंसार्थः, आत्रेयी च न हन्तव्या इति,
इत्थं गर्भो न हन्तव्यः, यत् अव्यक्तेनाप्येनस्वी भवति ।
पुंलिङ्गविभक्तिः श्रूयमाणा न शक्नोति स्त्रियं निवर्तयि-
तुम् । किम् अङ्ग पुनः अविज्ञातगर्भवचनं लिङ्गम् । तथा
गोत्रप्रशंसार्थमात्रेय्या अवधसङ्कीर्तनं, न च आपन्नसत्त्वा
आत्रेयी, गोत्र हि एतत्, न हि अत्रगन्दादयं तद्वित
उत्पन्नं, समर्थानाम् हि तद्वित उत्पद्यते । न च अत्रगन्दस्य
सामर्थ्यमस्ति ।

द्रव्यवत्तात्तु पु सा स्यात्, द्रव्यसंयुक्तं, क्रयविक्रया-
भ्याम् अद्रव्यत्व स्त्रीणा द्रव्यै समानयोगित्वात् ॥

१० ॥ (पू०)

पु सा तु स्यात् अधिकारः, द्रव्यवत्तात्, द्रव्यवन्तो हि
पुमांसो न स्त्रियः, द्रव्यसंयुक्तं च एतत् कर्म, धीहिभियजेत,
यवैयजेत इत्येवमादि । कथम् ? । अद्रव्यत्व स्त्रीणा, क्रय
विक्रयाभ्यां क्रयविक्रयसंयुक्ता हि स्त्रियः पित्रा विक्रीयन्ते
भर्ता क्रीयन्ते, विक्रीतत्वाच्च पित्रधनानामनीयिन्यः । क्रीत
त्वाच्च भद्रधनानाम् । विक्रयो हि श्रूयते, शतमधिरघं
दुहिष्ठमने, दद्यात्, अपि गोमिधुनम् इति । न च एतत्
दृष्टार्थं सति आनमनेऽदृष्टार्थं भवितुमर्हति । एव द्रव्यै
समानयोगित्व स्त्रीणाम् ।

तथा च अन्यार्थदर्शनम् ॥ ११ ॥ (उदा०) ॥

या पत्या क्रीता सती अथान्येयरति इति क्रीतता
दर्शयति ।

तादर्थ्यात्कर्मतादर्थ्यम् ॥ १२ ॥ (आ० नि०)

आह यदनया भक्तोपसर्पणेन वा कर्त्तनेन वा
धनम् उपार्जितं, तेन यज्यते इति । उच्यते, तदप्यस्या न
स्त्रं यदा हि सा अन्यस्य स्रभूता, तदा यत् तदीयं, तदपि
तस्यैव । अपि च, स्वामिनस्तया कर्म कर्त्तव्यं, न तत्परि
त्यज्य स्रकर्माहति कर्तुम्, यत् तदा अन्येन प्रकारेण

उपाज्यते, तत् पत्युरेव स्वं भवितुमर्हति इति । एवं च स्मरति,

भार्या दारुश्च पुत्रश्च निर्जनाः सर्व एव ते ।

यत्ते समधिगच्छन्ति, यस्य ते तस्य तदनम् इति ।

फलोत्साहाविशेषात् ॥ १३ ॥ (उ०)

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति । न च एतदस्ति, निर्जना स्त्री इति, द्रव्यवती हि सा, फलोत्साहाविशेषात्, स्मृति-
प्रामाण्यात् अस्वया तथा भवितव्यं फलार्थिन्यापि, श्रुति-
विशेषात् फलार्थिन्या यष्टव्यम्, यदि स्मृतिमनुरुध्यमाना
परवशा निर्जना च स्यात्, यजेत इत्युक्ते सति न यजेत,
तत्र स्मृत्या श्रुतिर्वाध्येत । न च एतत् न्याय्यम् । तस्मात्
फलार्थिनी सती स्मृतिमप्रमाणीकृत्य द्रव्यं परिगृह्णीयात्
यजेत च इति ।

अर्थेन च समवेतत्वात् ॥ १४ ॥ (यु०)

अर्थेन च अस्याः समवेतत्वं भवति, एवं दानकाली
सवादः क्रियते, धर्मे च अर्थे च कामे च न अतिचरितव्या
इति । यत्तु उच्यते, भार्यादयो निर्जनाः इति, स्मर्यमाण
मपि निर्जनत्वम् अन्याय्यमेष, श्रुतिविरोधात् । तस्मात्
अस्मात्तन्त्रम् अनेन प्रकारेण उच्यते, सव्यवहारप्रसिद्धार्थम् ।

क्रयस्य धर्ममात्रत्वम् ॥ १५ ॥ (आ० नि०)

यत्तु क्रय श्रुते, धर्ममात्रं तु तत्, नासौ क्रयः इति,
क्रयो हि उपाणीचपण्यपणो भवति । निवत त्विदं दान

शतमधिरथं योभनाम् अयोभनाच्च कन्या प्रति । आसत च
श्रुति विरुद्ध विकृत्यं नानुमन्यन्ते । तस्मात् अविक्रयी
ऽयम् इति ।

स्ववत्तामपि दर्शयति ॥ १६ ॥ (यु०) ॥

पत्नी वै पारिषय्यस्य इष्टे पत्यैव गतमनुमतं क्रियते ।
तथा भसदा पत्नी संयाजयन्ति, भसदीर्या हि पत्नय
भसदा वा एता परगृहाणाम् ऐश्वर्यमवकुर्वन्ते इति । (६
१।३ अ०) ।

पादं दम्पत्या रुद्राधिकाराधिकारम् ।

स्ववतीस्तु वचनादैककर्म्यं स्यात् ॥ १७ ॥ (सि०)

स्ववन्तावुभावपि दम्पती इत्येव तावत् स्थितम् । तत्र
सन्देहः, किं पृथक् पत्नी यजेत, पृथक् यजमानः, उत
सम्भूय यजेयाताम् ? इति । किं प्राप्तम् ? पृथक्त्वेन ।
कृतम् ? । एकवचनस्य विवक्षितत्वात्, उपादेयत्वेन कर्ता
यजेत इति श्रूयते, तस्मात् एकवचनं विवक्ष्यते, यथा न - दो
पुरुषौ सम्भूय यजेयाताम् तथा अत्रापि द्रष्टव्यम् ।

एव प्राप्ते ब्रूमः, स्ववतीस्तु वचनादैककर्म्यं स्यात्
पचनात्तयो सङ्गक्रिया । एव हि स्मरन्ति धर्मं धार्ष्ट्यं च
क्षामे च नातिचरितव्या इति, तथा सङ्गधर्मचरितव्य
सङ्गापत्यम् उत्पादितव्यम् इति । उच्यते, स्मृतिवचनेन न
श्रुतिवचनं युक्तं बाधितुम् । न इति ब्रूमः, इह किञ्चित्

कर्म स्त्रीपुंसकलकमेव, यथा दर्शपूर्णमासौ ज्योतिष्टोमः इति, यत्र पत्न्यवेचितेन यजमानावेचितेन च आज्येन होम उच्यते, तत्र अन्यतराभावे वैगुण्यम् ।

ननु पुंसो यजमानस्य यजमानावेचितमाज्यं, स्त्रिया यजमानायाः पत्न्यवेचितं भविष्यति इति । न इति आह, न अयम् ईक्षितसंस्कारः, ईक्षितुः संस्कारो यदि, तदैवं स्यात् । आज्यसंस्कारश्च अयं, गुणभूतो ईक्षितारो तत्र अन्यतरापाये नियत वैगुण्यं, सर्वाङ्गोपसंहारी च प्रयोगवचनः । तत्र एतत् स्यात्, स्त्री यजमाना पुमांसं परिक्रियति आज्यस्य ईक्षितारः पुमांश्च स्त्रियन्त्ववेक्षित्वम् इति । तच्च न, पत्नीति हि यज्ञस्य स्वामिनी इत्युच्यते, न क्रीता । पत्नी इति संख्यशब्दोऽयं, यजमानः इति च स्वामी, न क्रीतः । तस्मात् स्त्रीपुंसयोरेकम् एवञ्जातीयक कर्म इति ।

तत्र श्रुतिसामर्थ्यात् यः कश्चित्, यया कयाचित् सह सम्भूय यजेत इति प्राप्ते इदम् उच्यते, यस्त्वया कश्चित् धर्मः कयाचित् सह कर्त्तव्यः, सोऽनया सह इति, तेन न श्रुतिविरोधः स्मृतेः इति गम्यते । अथ यदुक्तं, केवलस्य पुंसोऽविकारः केवलायाश्च स्त्रिया यजेत इत्येकवचनस्य विवक्षितत्वात् इति, तत् परिहर्त्तव्यम् । इदं तावदयं प्रष्टव्यः, यजेत इत्येकवचने विवक्षिते, कथं षोडशभिर्ऋत्विग्भिः सह यागो भवति ? इति । एवम् उच्यते, प्रतिकारकं क्रियाभेदः, याजमानानेव पदार्थान् परिक्रयादीन् कुर्वन् यजते इत्युच्यते यजमानः, आध्वर्यवानेव कुर्वन् अध्वर्युर्यजति इत्येवम् उच्यते, यथा सम्भरणमेव कुर्वतो स्थाली पक्तिं करोति

इत्युच्यते, यस्य च कारकस्य य आग्नीयो व्यापारः, स एव
 वचने विवक्षिते एकेन कर्त्तव्यो भवति इति । एवं चेत्
 यावान् व्यापारो यजमानस्य स तावान्, न सम्भूय कर्त्तव्यः,
 एकेनैको याजमानोऽपरेणापरः । द्वादशे वा गते एकेन
 षट्पञ्चामत्, अपरेणापि षट्पञ्चामत् इति । इह तु पत्नी
 व्यापारः अन्य एव, न तत्र पत्नी प्रवृत्तमाना यजमानस्य
 एकत्वं विवृणोति, यथा अध्वर्युराध्वर्यवेऽपि प्रवृत्तमानः ।
 अवश्यं च सह पत्न्या यद्व्यस्य, मध्यकं हि इदं दम्पत्योर्धनं,
 तत्र यागोऽवश्यं सह पत्न्या कर्त्तव्यः, इतरथा अन्यत
 रानिच्छाया त्याग एव न संवर्त्तेत, तथा हि द्वितीयया
 पत्न्या विना त्यागो नैवावकम्पते, यस्य द्वितीया पत्न्यास्ति,
 तत्र कर्त्तव्यान् एवा करिष्यति । कर्त्तव्यसंस्कारार्थेषु नैव दोषः,
 सम्भवति हि तानि संपन्न इति ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ १८ ॥ (यु०)

लिङ्गं मुख्यं हि दृश्यते, योक्तेषु पत्नीं संवृणोति सैव
 सया यजमान मिथुनत्वाय इति । यदि स्त्रीषु सावेकत्र,
 योक्तेषु सैवत्वायाय विभागे वाक्यात् गम्यते, मिथुन
 मस्तवय, तदेतत् स्त्रीषु ससाधनके कमण्युपपद्यते, न
 अन्यथा ।

क्रीतत्वात् भक्त्या स्वामित्वमुच्यते ॥ १९ ॥ (पृ०)

स्मितादुत्तरमुच्यते । तुभ्यं पञ्च व्यावर्त्तयति । नैत
 दस्ति, यदुक्तं स्रवती स्त्री इति, क्रीता हि सा, दृष्टार्थत्वात्

कर्म स्त्रीपुंसकट्टकमेव, यथा दर्शपूर्णमासी ज्योतिष्टोमः
इति, यत्र पत्न्यवेक्षितेन यजमानावेक्षितेन च आज्येन
होम उच्यते, तत्र अन्यतराभावे वैगुण्यम् ।

ननु पुंसो यजमानस्य यजमानावेक्षितमाज्यं, स्त्रिया
यजमानायाः पत्न्यवेक्षितं भविष्यति इति । न इति आह,
न अयम् ईक्षितसंस्कारः, ईक्षितुः संस्कारो यदि, तदैवं
स्यात् । आज्यसंस्कारश्च अयं, गुणभूतौ ईक्षितारौ तत्र
अन्यतरापाये नियतं वैगुण्यं, सर्वाङ्गोपसंहारी च प्रयो-
गवचनः । तत्र एतत् स्यात्, स्त्री यजमाना पुमांसं परि-
क्षेप्यति आज्यस्य ईक्षितारः पुमांश्च स्त्रियन्त्ववेक्षितौम् इति ।
तच्च न, पत्नीति हि यज्ञस्य स्वामिनी इत्युच्यते, न क्रीता ।
पत्नी इति सम्बन्धिशब्दोऽयं, यजमानः इति च स्वामी, न
क्रीतः । तस्मात् स्त्रीपुंसयोरेकम् एवञ्जातीयक कर्म इति ।

तत्र श्रुतिसामर्थ्यात् यः कश्चित्, यथा कयाचित् सह
सम्भूय यजेत इति प्राप्ते इदम् उच्यते, यस्त्वया कश्चित् धर्मः
कयाचित् सह कर्त्तव्यः, सोऽनया सह इति, तेन न श्रुति-
विरोधः स्मृतैः इति गम्यते । अथ यदुक्तं, केवलस्य पुंसोऽ-
विकारः केवलायाश्च स्त्रिया यजेत इत्येकवचनस्य विवक्षि-
तत्वात् इति, तत् परिहर्त्तव्यम् । इदं तावदयं प्रष्टव्यः, यजेत
इत्येकवचने विवक्षिते, कथं षोडशभिर्ऋत्विग्भिः सह यागो
भवति ? इति । एवम् उच्यते, प्रतिकारकं क्रियाभेदः, या-
जमानानेव पदार्थान् परिक्रयादीन् कुर्वन् यजते इत्युच्यते
यजमानः, आध्वर्यवानेव कुर्वन् अध्वर्युर्यजति इत्येवम्
उच्यते, यथा सम्भरणमेव कुर्वतो स्थाली पक्तिं करोति

इत्युच्यते, यस्य च कारकस्य य आम्नीयो व्यापार, स एक
 वचने विवक्षिते एकेन कर्त्तव्यो भवति इति । एवं चेत्
 यावान् व्यापारो यजमानस्य स तावान्, न सम्भूय कत्तव्य,
 एकेनैको याजमानोऽपरेणापर । हादगे वा गते एकेन
 पट्पञ्चायत्, अपरेणापि पट्पञ्चायत् इति । इह तु पत्नी
 व्यापारः अन्य एव, न तत्र पत्नी प्रवक्ष्यमाना यजमानस्य
 एकत्वं विवक्षति, यथा पञ्चय्युराध्वर्यवेणु प्रवक्ष्यमान ।
 अवश्यं च सह पत्न्या यष्टव्य, मध्यकं हि इदं दम्पत्योधन,
 तत्र यागोऽवश्यं सह पत्न्या कत्तव्य, इतरथा अन्यत
 रानिच्छाया त्याग एव न संवर्त्तते, तथा हि द्वितीयया
 पत्न्या विना त्यागो नैवावकम्पते, यस्य द्वितीया पत्नास्ति,
 तत्र कर्त्तव्यान् एका करिष्यति । कर्त्तृसंस्कारार्थेषु नैव दोषः,
 सम्भवति हि तानि संवत् इति ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ १८ ॥ (यु०)

लिङ्गं स्वल्पं दृश्यते, योक्तेण पत्नीं सम्ब्रूयति मेख
 नया यजमान मिथुनत्वाय इति । यदि स्त्रीषु सावेकत्वं,
 योक्तव्यं मेखत्तायाय विभागो वाक्यात् गम्यते, मिथुन
 मन्त्रवध, तदेतत् स्त्रीषु संसाधनञ्च कमण्युपपद्यते, न
 अन्यथा ।

क्रीतत्वात् भक्त्या स्वामित्वमुच्यते ॥ १९ ॥ (पृ०)

स्थितादुत्तरमुच्यते । तुगन्धं पञ्चं व्यावर्त्तयति । नैत
 दस्ति, यदुक्तं स्वयती स्त्री इति, क्रीता हि सा, दृष्टार्थत्वात्

अत्रिरथशतदानस्य, अतो यदस्याः स्वामित्वम् उच्यते, तत् भक्त्या । यथा पूर्णकोऽस्माकं बलीवर्दानाम् ईष्टे इति, एव पत्रपि पारिणय्यस्य ईष्टे इति ।

फलार्थित्वात्, स्वामित्वेनाभिसम्बन्धः ॥ २० ॥ (उ०)

नैतदस्ति, क्रयो मुख्यः, गौणं स्वामित्वम् इति, फलार्थिनी हि सा, स्मृतिर्नादरिष्यते, स्मृत्यनुरोधात् अस्वा स्यात्, स्ववती श्रुत्यनुरोधात् ।

फलवत्तां च दर्शयति ॥ २१ ॥

सं पत्नी पत्या सुकृतेन गच्छतां यज्ञस्य धुर्यायुक्ता-
वभूताम् । सञ्ज्ञानानौ विजहीताम् अरातीर्दिवि ज्योति-
रजरमारभेताम् इति दम्पत्योः फलं दर्शयति । तस्मात्
अप्युभावधिकृतौ इति सिद्धम् ॥ (६ । १ । ४ अ०) ॥

एकस्यैव पु स' आधानाधिकाराधिकरणम् ।

आधानं च द्वियज्ञवत् ॥ २२ ॥ (पू०)

अस्ति आधानं, य एवं विद्वानग्निमाधत्ते इति । तत्र
इदमामनन्ति, क्षौमे वसानावग्निमादधीयाताम् इति ।
तत्र एषोऽर्थः सांशयिकः, किं द्वौ पुरुषावादधीयातां उतैकः
पुरुषः ? इति । कथं संशयः ? । उच्यते, इह एतत् श्रूयते,
वसानावादधीयाताम् इति । तत्र वचनमर्थप्राप्तं पुनः
श्रूयते, तत् किं पु लिङ्गसम्बन्धार्थं, उत क्षौमविध्यर्थम् ? इति
उभयोर्विद्यमानत्वात् भवति संशयः, यदि लिङ्गसम्बन्धार्थम्,

उभो पुरुषो प्राधास्ते । अथ चोमरुम्भन्मार्थं तत एक ।

किं प्राप्तम् ? द्वाधानन्तु द्विचक्रवत् स्यात्, यथा एतेन
द्वो रात्रपुरोहितो सायुज्यकामो यजेयाताम् इति द्वयो
पुरुषयोर्द्वियज्ञो भवति, एव द्वाधान द्वयो पुरुषयो स्यात्,
ततोऽविशेषात्, वसानो इति श्रवणात् एव पुरुषो गम्यते ।
न पदान्तरगतेन चोमेष अस्य सम्बन्धः, श्रुत्यवगतं हि श्रव
णात् अवगतं, पदान्तरसम्बन्धं वाक्यात् अवगतं, श्रुतिय
वाक्यात् वसीयसी । वसानमद्गतय अर्थं प्राधानेन सम्ब
ध्यते, न चोममद्गत ।

आह, वसानो इति नाय केवत्तं पु सिद्ध एव, स्त्रीपु
मयोरप्यभिधायको भवति, यथा कुक्षुटय कुक्षुटी च कुक्षुटो,
गूक्षरय गूक्षरी च गूक्षरो इति । एवं वसानय वसाना च
वसानो स्याताम् इति । अत्र उच्यते, यत्र न अर्थः, प्रकरण
वा विशेषकं, विधायकय मध्यः, नास्ति अनुवादः । तत्र
द्वो पुमांसौ गम्यते, यथा द्वावानय इत्युक्तं पुमांसावान
यति । द्वे आनय इति स्त्रियो, तेन 'स्त्रियो वाचकमेका
रास्त द्विवचनम् इति गम्यते, ओकारान्तमपि द्वयो पु सो
र्वाचकम् इति । यत्र इदानीं स्त्रीपु सयो प्रयुज्यमानसौ
कारान्तं दृश्यते, तत्र किं पुमान् सद्वितीय तस्य निमित्त
तम्, उत स्त्री सद्वितीया ? इति । उच्यते, पु सि सद्वि
तीये दृष्ट, यथा ब्राह्मणावानय इति, इहापि पुमान्
सद्वितीयोऽर्थः । तस्मात् पु निमित्तम् इति गम्यते ।

अत्र आह, प्रयोगो यदि दृष्ट प्रमाणं द्वयो पु सो
र्दृष्ट, कथम् एकस्मिन् स्यात् ? । अत्र उच्यते, पु सि च

द्वित्वे च दृष्टः इति शक्यते वदितुम्, न द्वयोः द्रव्ययो इति, पुंभाव द्वित्वं च एष शब्दः न व्यभिचरति, द्रव्य पुनर्व्यभिचरति । अपि च युगपदधिकरणवचनताया हन्वस्मृतेर्द्विवचनबहुवचनोपपत्तेश्च, प्रमितयोर्वरुणयोः इति च दर्शनात् । इतरेतरयोगे च अर्थे समासविधानात् हन्वापवादत्वात् च एकशेषस्य, यथैव खुदिरो च धवलो च इति निर्देशनं क्रियते, एवम् अत्रापि द्रष्टव्यम् । तस्मात् पुंसि द्वित्वे च वर्तते इति गम्यते । न च स्त्रीद्वित्वे दृष्टः ।

अत्र आह, नन्वत्रैव दर्शनात्, स्त्रीपुंसयोर्वाचकः इति गम्यते । अत्र उच्यते, उक्तम् एतत् अन्यायश्च अनेकार्थत्वम् इति पुमान् सद्वितीयोऽस्यार्थो भविष्यति, स्त्रीपुंसौ च इति अन्याय्यम् । अथ इदानीं सद्वितीयस्य पुंसो विधौ कोऽन्यः सहायः ? इति । स्त्रिया अनभिधेयत्वात्, अवश्यभावि-त्वाच्च द्वितीयस्य, अपरः सद्वितीयः पुमान्, एवम् इतरोऽपी-तरेण सद्वितीयः, इतरोऽपीतरेण इति द्वौवैव पुंसांसा-वुपादीयेते । तस्मात् इह द्वौ पुमांसौ आधाने विधीयेत इति उच्यते ।

ननु स्त्रीपुंसयोर्वाचकम् औकारान्त द्विवचनं स्मरन्ति । न एषा स्मृतिरस्ति इति ब्रूमः । आह, भगवतः पाणिनेर्वचनात् स्मृतिमनुमास्यामहे, पुमान् स्त्रिया (१।२।६७ पा० सू०) इति । उच्यते, न, पाणिनेर्वचनं कुकुटौ इति औकारः स्त्रीपुंसयोर्वाचकः इति । कथन्तर्हि, यत्र स्त्रीपुंसयोः सहवचनं, तत्र सद्वितीयो वा पुमान् इति कृत्वा औकारान्तस्य औकारः प्राप्नोति, सद्वितीया वा स्त्री इति

कृत्वा एकार । पुगप् तत्र साधु न स्त्रीगप् इति
पाणिनेर्वचनम् । पुमान् शिष्यते इति च ब्रूते, तेन सुतरां
गम्यते, पु सोर्वाचक वीकार इति । तस्मात् द्वयोः पु सो
अधिकार इति ।

ननु चोमविधानपरमेतत् पाप्य स्यात्, चोमसम्बन्ध
पर्यवस्थात्, इतरथा चोमवचनम् अनर्घकं स्यात् । अप
उच्यते, वसानाशदधीयाताम् इति अस्ति सम्बन्ध, न
चोमे आदधीयाताम् इति । तस्मात् सयिक्तमपि न
तत्सम्बन्धम् आधानेन । आह, वसानगर्भेन सह सम्बन्ध
मानम् अयम् भविष्यति । वसानसयिक्ते अपि चोमे न
विधीयते, विधायकस्य गप्स्य अभावात्, न हि वसान
गप्सो विधायक, न चोमगप्, नानयो समुदाय ।
अस्तर्हि विधातुम् गच्छति १ । आदधीयाताम् इत्यत्र या
स्ति २ ।

आह, सा खलु विधास्यति १ । उच्यते सा च्यगप्सगत
माधानं गच्छति विधातुम्, यवशात्, विहितत्वात् आधा
नस्य, आनयस्ये, वसानो इति गच्छति वाक्येन विधातुम्,
भवति हि वसानयोः आधानसम्बन्ध, तत्र नात्यन्ताय
स्वार्थं परित्यक्तो भवति, चोमवसानसम्बन्धे तु विधातव्ये,
आदधीयाताम् इत्याधानम् उत्सृज्य विधानोऽत्यन्ताय
श्रुतिं जज्ञात् । आधानमयिक्ते च सिक्ते विधातव्ये
श्रुतिर्विप्रकट न चोमवसानसम्बन्ध विधातुम् उत्सृज्यते
अर्थविप्रक्षपात् । अपि च उत्सृज्य श्रुति, चोमवसानसम्बन्धे
विधीयमाने चोम वसानस्य अङ्गे स्यात् न आधानस्य ।

तत्र क्षीमाभावेऽपि न आधान विगुणम् इति क्षीमाभावेऽपि
आधान स्यात् ।

आह, वसानगुणतायां तर्हि कोऽर्थो विवक्ष्यते ? ।
उच्यते, न कश्चित्, अतः एव अस्य पक्षस्य परित्यागः ।
आह, क्षीमवसानश्रवणम् इदानीं कथम् ? इति । उच्यते,
न शक्यते उभय विधातुम् क्षीमं लिङ्गं च, भिद्येत हि तथा
वाक्यम् । तस्मात् अक्षीमयोः क्षीमशब्दोऽनुवादः, अर्थप्राप्ते
च वसने वसानौ पुमांसौ इत्यर्थः । ते च प्रायेण विचेष्ट-
मानस्य मलिने क्षीमसदृशे भवतः, विचेष्टमानस्य वा शब्द-
वती भवतः इति । तस्मात् द्वयोः पुं सोरधिकारः इति ।

गुणस्य तु विधानत्वात् पक्ष्या द्वितीयशब्दः
स्यात् ॥ २३ ॥ (सि०)

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति । नैतदस्ति, यदुक्तं द्वौ
पुरुषौ आदधीयाताम् इति, एक एवादधीत । वसन्ते
ब्राह्मणोऽग्निमादधीत इति एकवचनं हि विवक्षितम् ।
तस्मात् एक एव आदधीत । ननु इदं वचनं द्वौ पुमांसा-
वादधीयाताम् इति । न इत्याह, गुणस्य तु विधानत्वात्
क्षीमविधानम् अस्मिन् वाक्ये न्याय्यं, तथा हि अपूर्वोऽर्थो
विहितो भवति गम्यते हि विशेषनियमः । इतरथा क्षीम
वचनमनुवादमात्रं स्यात्, वादमात्रं च अनर्थकं, पक्षे च
अनुवादः, न च एकपक्षवचन एष शब्दः, गौणत्वे च
साधारणं सादृश्यम् । तस्मात् प्रमादाध्ययनमवगम्येत
विनैव हेतुना ।

आह ननु पुमांसो विधेयो, तद्विधाने च न चोम विधानं वाक्यभेदो हि तथा स्यात् श्रुतिगम्यो च पुमांसो, वाक्यगम्य च चोम बाधेयाताम् इति । अत्र उच्यते न पुमांसो विधेयो प्राप्त एव अत्र सद्वितीय पुमान् सोऽनूयते । कथम् ? । एकोऽत्र पुमान् श्रूयते, तस्य पत्रा द्वितीयगम्य स्यात् । न च यत् प्राक् वचनात् गम्यते तद्विधेयं भवति । तस्मात् चोमविधानं, न वाक्यभेदो भवति ।

यदुच्यते, न चोमस्य विधायकोऽस्ति इति । तदुच्यते आदधीयाताम् इति तद्विधास्यति । ननु एतत् आधानं श्रुत्वा विधातुम् समर्थं नान्यत् इति । उच्यते, शब्दात्तरिण विहितत्वात् आधानस्य न विधायकं विहितत्वाच्च पुम सद्वितीयस्य, तस्यापि न विधायकम्, अतः तदसम्भवात् चोमस्य विधायिका सिद्धा भविष्यति, वाक्यसामर्थ्यात् । यत्त पश्चिन् पक्षे अत्यन्ताय स्मार्थं जहाति इति । न अत्यन्ताय जहास्यति आधाने वाच्यं चोमं कुर्व्यात् इति । पश्चिन् पक्षे पुगम्य स्त्रीपुंसयो वृत्त इति गम्यते, अस्ति हि तत्र तस्य निमित्तं पुमान् सद्वितीय एवमादि च दृष्टा भगवता पाणिनिना सूत्रं प्रणीतं, पुमान् स्त्रिया (१।२।६७ पा० सू०) इति, तस्य विषयः पुगम्य शिष्यमाण साधुर्भवति न स्त्रीगम्य इति । तस्मात् एकः पुमानाधीतः न द्वौ इति । (६।१।५ प०) ।

पत्न्या यावदुक्ताशीर्ब्रह्मचर्यादावेवाधिकाराधिकारणम् ।

तस्या यावदुक्तमाशीर्ब्रह्मचर्यमतुल्यत्वात् ॥ २४ ॥

दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत, ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत इत्येवमादिषु एतदुक्त स्त्रीपुंसयोः सहा विकारः इति । अथ इदानीं सन्दिह्यते, किं सर्वं याजमान पत्न्या कर्तव्यम्, उत यावदुक्तमाशीः ब्रह्मचर्यं च ? इति । किं प्राप्तम् ? सर्वं याजमान पत्न्याः स्यात्, सापि हि यजमाना, तुल्यत्वात् । तस्मात् सर्वं तस्याः इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, तस्या यावदुक्तं स्यात्, वचनप्रामाण्यात्, आशीः ब्रह्मचर्यं च स्यात् । कस्मात् ? । अतुल्यत्वात् अतुल्या हि स्त्रीपुंसाः, यजमान पुमान् विद्वांश्च, पत्नी स्त्री च अविद्या च ।

किम् अतः ? यद्येवं हि एतत् अतुल्यत्वम् । एतदतो भवति, क्रत्वर्थेषु यानि याजमानानि अवणानि, तेषु उपादेयत्वेन अवणात् विवक्षितं लिङ्गं, तेन तेषु पत्नी न स्यात्, यानि च क्रत्वर्थानि समन्तकाणि तेषु अविद्यत्वात् पत्नी न स्यात् । तत् पत्न्या अध्ययनस्य प्रयोजकं स्यात् इति यदि उच्येत । तन्न, असत्यपि प्रयोजकत्वे तस्य निर्वृत्तिर्भविष्यति । अस्ति हि तस्य पुमान् निर्वर्त्तकः, यच्च क्रत्वर्थ, तत् एकेन येन केनचित् निर्वर्त्तयितव्यम् । तस्मात् प्रतिषिद्धस्य पत्न्या अध्ययनस्य पुनः प्रसवे, न किञ्चित् अस्ति प्रमाणम् । अतः तदपि पत्नी न कुर्यात्, यास्त्वाशिषः, यच्च ब्रह्मचर्यं, तत् पुरुषं प्रति गुणभूतं, न तत्र अन्यतरेण कृते सिध्यति,

अन्यतरस्य हि सस्कारो हीयेत । न च तत्र उपादेयत्वेन
यजमानस्य यज्ञस्य । तस्मात् निःश्रमस्य विवक्षितम् । अतः
आशीर्वादाद्यस्य च उभयोरपि स्यात्, यद्य आहृत्य उच्यते,
यथा, पक्ष्या आज्यमवेक्षते इति । तस्मात् अतुल्यत्वात् अस-
मानविधाना पक्षी यजमानेन भयितुमर्हति इति ॥ (६।
१। ६ अ०) ॥

यामि गृहस्थानपि चानाधिकरणम् ।

चातुर्वर्ण्यमविशेषात् ॥ २५ ॥ (पु०) ॥

अग्निहोत्रादीनि कर्माणि उदाहरण, तेषु सन्देह,
किम् चतुर्णां वर्णानां तानि भवेयुः, उत अपगूद्राणां
चयाणां वर्णानाम् ? इति । किंतावत् प्राप्त ? चातुर्वर्ण्यं
मधिष्ठित्य, यजेत, जुहुयात् इत्येवमादि शब्दम् उच्यते
वेद । कुत ? । अविशेषात्, न हि कश्चिद्विशेष उपा-
दीयते । तस्मात् शूद्रो न निवर्त्तते ॥

निर्द्देशाद्वा त्रयाणां स्यादग्न्याधेये ह्यसम्बन्धे क्रतुषु
ब्राह्मणश्रुतिरित्यात्रेय ॥ २६ ॥ (सि०) ॥

यागश्च पक्ष व्यावर्त्तयति, चयाणाम् अधिकार-
स्यात् । कुत ? । अग्न्याधेये निर्द्देशात्, अग्न्याधेये चयाणां
निर्द्देशो भवति, वसन्ते ब्राह्मणोऽग्निमादधीत, शीघ्रे
राजन्त्य, गरदि वैश्व इति, शूद्रस्य आधाने श्रुतिर्नास्ति
इत्यनग्नि शूद्र असमर्थोऽग्निहोत्रादि निवर्त्तयितुम् ।

तस्मात् अग्निहोत्रं जुह्यात् स्वर्गकामः इत्येवमादिषु शूद्रस्य प्रापिका श्रुतिर्नास्ति । ब्राह्मणादीन्, एवाधिकृत्य सा प्रवर्तते, ते हि समर्था अग्निमत्त्वात्, आहवनीयादयो न शूद्रस्य, अविधानात्, रुस्कारशब्दत्वाच्च आहवनीयादीनाम् । तस्मात् अनधिकृतोऽग्निहोत्रादिषु शूद्रः इत्यात्रेयः मन्यते स्म ॥

निमित्तार्थेन बादरिः तस्मात् सर्वाधिकार
स्यात् ॥ २७ ॥ (पुनः पू०) ॥

यदुक्तम्, अनधिकारः शूद्रस्य इति, तन्न, सर्वे हि अर्थिनम् अधिकृत्य यजेत इत्युच्यते, सोऽमति प्रतिषेधवचनं शूद्रान्न व्यावर्तते । यत्तु असमर्थोऽग्न्यभावात् इति, स्यात् एवास्याग्निः अर्थप्राप्तः, कामश्रुतिपरिगृहीतत्वात् ।

अत्र आह, ननु अग्न्याधेयचोदना ब्राह्मणादिसंयुक्ता न शूद्रस्य इति । उच्यते, निमित्तार्थेन ताः श्रुतयो न प्रापिकाः । कथं ? निमित्तस्वभावा एते शब्दाः, ब्राह्मण आदधानो वसन्ते, राजन्यो ग्रीष्मे, वैश्यः शरदि इति ब्राह्मणादीनां वसन्तादिभिः सस्वस्थो गम्यते, तेन वसन्तादिसस्वस्थार्था ब्राह्मणादयः इत्येव गम्यते, तथा च आदधातिर्न वाक्येन शूद्रात् व्यावर्त्तिती भविष्यति । तस्मात् बादरिः सर्वाधिकार शास्त्र मन्यते स्म इति गम्यते ।

अपि बान्यार्थदर्शनात् यथाश्रुति प्रतीयेत ॥

२८ ॥ (उ०) ॥

अपि वा इति पक्षो व्यावर्त्त्यते । यथाश्रुत्येव प्रतीयेत,

ब्राह्मणादयो हि आधाने श्रूयन्ते, तेन ब्राह्मणादिकर्तृकम्
 आधान, वसन्तादिश्रवणाच्च वसन्तादिकास्तकम् । तथा च,
 इदं शूद्रवर्जितानामेष अमुक्तमर्थं भवति, बाह्वङ्गिरं ब्राह्म
 णस्य ब्रह्मसाम कुर्यात्, पार्थुरश्व राजन्यस्य, रायोवाजीय
 वैश्यस्य इति, शूद्रस्य साम न आमनन्ति । तथा पयोव्रतं
 ब्राह्मणस्य, यवागूराजन्यस्य, आमिषा वैश्यस्य इति, तथा
 आधाने अष्टसु प्रक्रमेषु ब्राह्मणोऽग्निमादधीत, एकादशसु
 राजन्य, द्वादशसु वैश्य इति । एवम् अत्रह्मसामकम्
 अघ्नतकम् अप्रक्रमकं च शूद्रस्य प्रयुक्तम् अपि कश्च निष्कल
 स्यात् । तस्मात् न शूद्रो जुहुयात् यजेत् वा ।

निर्देशात् पक्षे स्यात् ॥ २६ ॥ (पुन पू०) ॥

नेतदेव, शूद्रस्य अग्न्यभावात् अनधिकारोऽग्निहोत्रा
 दिषु इति । अस्ति हि शूद्रस्य आधानं, य एव विद्वानग्नि
 माधत्ते इति शास्त्रं सामान्येन । इदम् अपि निमित्ताद्य
 भविष्यति, तस्मात् सर्वाधिकार शास्त्रं भवितुमर्हति
 इति ।

वैगुण्यान्नेतिचेत् ॥ ३० ॥ (आ०) ॥

अथ यदुक्तं, अत्रह्मसामकं अघ्नतकम् अप्रक्रमकं च
 शूद्रस्य कर्म प्रयुक्तम् अपि फलं न साधयेत् विगुणम् इति,
 तत् परिहर्तव्यम् ।

न काम्यत्वात् ॥ ३१ ॥ (आ० नि०) ॥

न एव परिहारः, काम्यत्वात्, कामयिष्यते शूद्रः अभी

वर्त्तं नाम ब्रह्ममाम, तद्धि अनारभ्य किञ्चित् आन्नात् अधि-
शेषेण, चक्षुर्विमित आदध्यात् इति अनियतप्रक्रमेषु शूद्रस्य
नियम्यते । व्रतेऽपि मसु शूद्रस्य इति सम्बन्धदर्शनात्
अध्यवसीयते, मसु एव शूद्रस्य । तस्मात् चातुर्वर्ण्यम् अधि-
क्रियेत ।

- संस्कारे च तत्प्रधानत्वात् ॥ ३२ ॥ (यु०) ॥

व्रते च विघेपोऽवगम्यते तत्प्राधान्यं पुरुषप्राधान्य
हि व्रते । किम् अतः, यत् पुरुषप्रधानता ? । एतदतो
भवति, पुरुषप्रधानः संस्कारो न शक्नोति अनुपसङ्गि-
माणः, तस्य अधिकार व्यावर्त्तयितुम् । तत् कथम् ?
इति । यजेत इति हि स्वर्गकामेऽभिधीयमाने तत्कामः
शूद्रो न अभिहितः इति कथं गम्यतं ? किं हि स यागस्य
पुरुषनिवर्त्त्यं न निर्वर्त्तयति ? । व्रतम् इति चेत् । न,
सामर्थ्योपजननाय हि तत् यस्य एव उच्येत, तस्य एव तेन
विना न सामर्थ्यं, नान्यस्य । एव एव हि व्रतस्य अङ्गभावा
यत्, कर्त्तारं समर्थं करोति, यस्य तु तेन न प्रयोजनं स
तदनपेक्ष्यैव यागम् अभिनिर्वर्त्तयति । तस्मात् अपि
अशूद्रवर्जनम् ।

अपि वा वेदनिर्देशादपशूद्राणां प्रतीयेत ॥ ३३ ॥

(उ०)

एव न प्रापकाणि अवधानि इत्युक्तं, शक्यते तु वक्तुम्
प्रापकाणि इति, न च सूत्रकारेण तत् व्यपदिष्टं, नैमित्तिक-
केषु अपि तेषु सत्सु, शक्य एव शूद्रपर्युदासो वक्तुम् इति,

न तदादृतं, हेत्वन्तरं व्यपदिष्टम् । अपि या इति पक्षव्यावर्तनम् । एवमपि सति नैमित्तिकस्यैव ब्राह्मणादिश्रवणे सति अपगूद्राणाम् एव अधिकारः । कुत ? । वेदनिर्देशात्, वेदे हि श्रवणा निर्देशो भवति, यमस्य ब्राह्मणम् उपनयित यीष्णे राजन्य, यपासु वैश्यम् इति, वेदाभावात् असमर्थं गूढो यदुम् । तस्मात् न अधिक्रियेत ।

गुणार्थित्वान्निति चेत् ॥ ३४ ॥ (आ०)

गुणेन अध्ययनेन चर्चं, गूढोऽनुपनीत स्रयम् उपेत्याधेयते, तथा अस्य सामप्य जनिष्यते इति ।

संस्कारस्य तदर्थत्वात् विद्याया पुरुषश्रुति ॥

३५ ॥ (आ० नि०)

उच्यते, विद्यायाम् एवैषा पुरुषश्रुति, उपनयनस्य संस्कारस्य तदर्थत्वात्, विद्यार्थम् उपाध्यायस्य समीपमा नीयते न पट्टाद्य, कुत्र वा कर्तुम्, सा एषा विद्याया पुरुषश्रुति । कथम् अवगम्यते ? । आचार्य्यकरणमेतत् अभिधीयते । कुत ? । आत्मनेपददर्शनात्, नयति आचार्य्यकरणे वर्त्तते, तदर्थमन्यन्त्यात् उपनयनम् आचार्य्यकरणप्रयुक्तं, वेदाध्यापनेन च आचार्य्यो भवति । तस्मात् वेदाध्ययने ब्राह्मणादयः श्रुता, गूढस्य न श्रुतं वेदाध्ययनम् अतोऽवेदत्वात् असमर्थं गूढो न अधिक्रियते इति ।

विद्यानिर्देशान्निति चेत् ॥ ३६ ॥ (आ०) ॥

इति चेत् पश्यसि, अवैद्यत्वात् असामर्थ्यात् अनधिकृत

शूद्रः इति । नैष दोषः, विद्यानिर्देशात्, विद्यां निर्देष्टुमिति, अनुक्तामपि अध्येयते इति, गम्यते हि अनुक्तमप्यधेतुम् । तस्मात् चातुर्वर्ण्यस्याप्यधिकारः ।

अवैद्यत्वादभावः कर्मणि स्यात् ॥ ३७ ॥ (आ० नि०)

न च एतदस्ति, शूद्रोऽध्येयते इति, प्रतिषिद्धम् अस्य अध्ययनं, शूद्रेण न अध्येतव्यम् इति, अधीयानस्यापि अध्ययनं सफलं न भवति, दोषश्च जायते । अतोऽवैद्यः शूद्रः, अस्य अभावः कर्मणि इति सिद्धम् ।

अथापि वैद्यत्वेन सिध्येत्, तथाप्यनग्नित्वात् अभावः कर्मणि स्यात् । अथ कथम् अनग्नित्वा ? इति । प्रापकाणि हि ब्राह्मणादीनामाधाने वाक्यानि । ननु य एवं विद्वानग्निमाधत्ते इति आधानस्य विधायकम् । तत्र ब्राह्मणस्य, वसन्ते अग्निमादधीत इति निमित्तार्थानि वचनानि इति गम्यते । अत्र उच्यते, ब्राह्मणोऽग्निमादधीत इति श्रुत्या विधानं गम्यते । यः एवं विद्वान् अग्निमाधत्ते इति श्रुत्या, तत् आनुमानिकं प्रत्यक्षश्रुतात् दुर्बलम् । तस्मात् प्रापकाणि वचनानि, अतः शूद्रस्य अनधिकारः ।

तथा चान्यार्थदर्शनम् ॥ ३८ ॥ (यु०)

अन्यार्थदर्शनं च भवति, यथा शूद्रस्य न अध्ययनम् इति । किं लिङ्गं भवति ? । यद्यु वा एतत् श्मशानं, यत् शूद्रः, तस्मात् शूद्रसमीपे न अध्येयम् इति अनध्ययनं शूद्रस्य दर्शयति । तस्मात् अपशूद्राणाम् अधिकारः । ननु आहवनीयादिनापि, यागो वचनप्रामाण्यात् शूद्रस्य विधी

यते । उच्यते न यथा यागसङ्गायो विधीयते स्वर्गकामस्य
किं तर्हि स्वर्गफलता विगिष्टस्य यागस्य । तस्मात् यस्य
भावः शूद्रस्य अग्निहोत्रादिषु । (६।१।७ प०) ।

यामि निधनमाधिकाराधिकरणम् ।

तथाणां द्रव्यसम्पन्नं कर्मणो द्रव्यसिद्धि-
त्वात् ॥ ३६ ॥ (पू०) ॥

अग्निहोत्रादिषु एव सन्देहः, किम् अद्रव्यस्य अधि-
कारो न ? इति उच्यते, तथाणां द्रव्यसम्पन्नो अधिष्ठायेत,
न अद्रव्यः । कुत ? । न हि शक्नोत्यद्रव्यो द्रव्यसमुक्तं
कर्म पशुछातुम् । तस्मात् अद्रव्यस्य अनधिकारः ।

अनित्यत्वात्, नैव स्यादर्थाच्च द्रव्यसंयोगः ॥ ४० ॥

(सि०)

नैव स्यात्, यदुक्तम् अद्रव्यस्य अनधिकार इति ।
कुत ? । अनित्यत्वात्, अनित्यो द्रव्यसंयोगः न हि
कश्चित् ज्ञात्वा अद्रव्य एव पुरुषः । अस्ति उपायो येन
द्रव्यज्ञानं भवति । यः शक्नोति यदुक्तम्, तस्य यजेत इति
वाचको भवति यो न कथञ्चिदपि शक्नोति यागम् अभि-
निर्वर्त्तयितुम्, तं न अधिष्ठेति यजेत शब्दः । यस्तु
केनचित् प्रकारेण शक्नोति, न तं वञ्चयित्वा प्रवर्त्तते ।
अर्थात् च द्रव्यसंयोगः भविष्यति, जीविष्यति विना धनेन

इत्येतत् अनुपपन्नम् । तस्मात् अर्थात् द्रव्यसंयोगः । "(६।१
८ अ०) ।

—०—

यागेऽङ्गहीनस्याप्यधिकाराधिकरणम् ।

अङ्गहीनश्च तद्वर्मा ॥ ४१ ॥

अग्निहोत्रादिषु एवाङ्गहीन प्रति सन्देहः, किम्
असावधिक्रियते, उत न ? इति । तत्राप्यधिकरणातिदेशः ।
असमर्थः इति कृत्वा पूर्वः पक्षः, शक्तेर्विद्यमानत्वात्
उत्तरः । तदिदम् अभिधीयते, अङ्गहीनश्च तद्वर्मा ।
किन्वर्मा ? । अद्रव्यधर्मा इति । (६।१।८ अ०) ।

—

अचिकित्स्याङ्गवैकल्यस्य यागानधिकाराधिकरणम् ।

उत्पत्तौ नित्यसंयोगात् ॥ ४२ ॥

यस्य तु अप्रातिसमाधेयमङ्गवैकल्य त प्रति विचारः,
किं अधिक्रियते, न ? इति, पूर्वाधिकरणेन अधिक्रियते
इति प्राप्ते ब्रूमः, न अधिक्रियते इति । कुतः ? । शक्त्य-
भावात्, न असौ केनचित् अपि प्रकारेण शक्नोति यष्टुम्,
तस्मात् तस्य अधिकारो न गम्यते ।

ननु यत् शक्नोति, तत्र अधिक्रियते इति, चक्षुर्विकलो
विना आज्यावेक्षणेन, विना विष्णुक्रमैः पङ्क्तुः विना
प्रेषादिश्रवणेन च वधिरः, एतान् पदार्थान् प्रति चक्षुर्विक-

स्वादीनामनधिकार इति । न इत्युच्यते, न आख्यायेन
यादि पुरुष प्रति निर्दिश्यते, यदि हि तं प्रति निर्दिश्येत
ततो विक्रान्तोऽप्यधिक्रियेत, क्रतुम् प्रति एवाम् उपदेश,
प्रकरणाविशेषात्, पुरुषस्य च आख्यातेन अनभिधानात्
इति, उक्तमेतत् विधिर्वा सयोगान्तरात् (३।४।१३ सू०)
इत्यत्र । तैश्च विना विगुण कर्म प्रयुक्तमपि न फलं साधयेत्
तस्मात् तस्य अनधिकार । (६।१।१० अ०) ।

—

दर्शपूर्णमासयोः आर्षेयस्यैवाधिकाराधिकारश्चम् ।

अ आर्षेयस्य हानं स्यात् ॥ ४३ ॥

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, आर्षेयं वृणीते, एक वृणीते,
द्वौ वृणीते, त्रीन् वृणीते, न चतुरो वृणीते, न पञ्चातिवृणीते
इति । तत्र सन्देहः, किम् अआर्षेयस्य अधिकारः उक्त
न ? इति । किं प्राप्तम् ? अत्र आर्षेयोऽप्यधिक्रियते
इति । कुत ? । आर्षेयं वृणीते इति सामान्यवचनम्,
तस्मात् एकं वरिष्यति द्वौ वा, तत्र दर्शयति, एक वृणीते
द्वौ वृणीते इति तथा प्रतिषेधति, न चतुरो वृणीते इति न
पञ्चातिवृणीते इति । न हि अप्राप्तस्य प्रतिषेधोऽवकल्प्यते ।
तस्मात् अत्र आर्षेयोऽप्यधिक्रियेत ।

एवं प्राप्ते ब्रूम, यो न आर्षेयः स न अधिक्रियेत ।
कुत ? । त्रीन् वृणीते इति विशेषवचनात्, विधिय
अप्राप्तत्वात् । ननु एकं वृणीते इत्यपि विशेषवचनमस्ति ।

न इत्युच्यते, विधाग्रिकाया विभक्तेरभावात् । ननु सुत्वा
विधास्यन्ते, यथा त्रीन् वृणीते इति । उच्यते, त्रयाणामेव
स्तुतिः, सा त्रित्वं विधास्यति । एकं वृणीते इत्यवयुत्य-
वादोऽयं त्रयाणामेव, तत्रापि त्रित्वमेव श्रूयते विधातुम् ।
एवम् एकवाक्येन विधानं भविष्यति इति । न चतुरो
वृणीते, न पञ्चातिवृणीते इति नित्यानुवादो भविष्यति ।
तस्मात् त्रार्षेयस्य अधिकारो नान्यस्य इति । (६ । १ ।
११ अ०) ॥

—

चतुर्वर्णातिरिक्तस्य रथकारस्याधानेऽधिकाराधिकरणम् ॥ (रथकारन्याय) ॥

वचनाद्रथकारस्याधानेऽस्य सर्वशेषत्वात् ॥ ४४ ॥

(सि०) ॥

आधाने श्रूयते, वर्षासु रथकार आदधीत इति । तत्र
सन्देहः, किं त्रैवर्णिकानामन्यतमो रथकारः, आहोस्वित्
अत्रैवर्णिकः ? इति । किं प्राप्तम् ? रथकारस्य अत्रैवर्णि-
कस्य आधानमेतत् । कुतः ? । वचनात्, न हि वचनस्य
किञ्चित् अकृत्यमस्ति, सर्वशेषश्च अत्रैवर्णिकः आधाने,
ब्राह्मणराजन्यविशामुक्तम् आधानं, परिशेषात् अत्रैवर्णिको
रथकारः स्यात् ।

न्याय्यो वा कर्मसंयोगात् शूद्रस्य प्रतिषिद्ध-

त्वात् ॥ ४५ ॥ (पू०)

न्याय्यो वा स्यात्, त्रैवर्णिको रथकारः रथकर्मणा

विशेषेण उच्यते, मूढो हि असमर्थत्वात् प्रतिषिद्ध । तस्मात्
चैवर्णिको रक्षकार स्यात् ।

अकस्मत्त्वात् नैवं स्यात् ॥ ४६ ॥ (उ०) ॥

नास्ति चैवर्णिको रक्षकार प्रतिषिद्ध हि तस्य
शिक्षोपजीवित्व, अचैवर्णिकस्त्वस्ति । तस्मात् वचनप्रामा
ण्यात् स आधास्यते ।

आनर्थक्यं च संयोगात् ॥ ४७ ॥ (यु०) ॥

ब्राह्मणादिषु वसन्तादयो नियता तान् प्रति वर्षां
उच्यमाना अप्यसम्बन्धात् आनर्थक्यं प्राप्नुवुः । तस्मात्
अचैवर्णिको रक्षकार, इति ।

गुणार्थेनेति चेत् ॥ ४८ ॥ (आ०) ॥

एवं चेत् पश्यसि, नास्ति चैवर्णिको रक्षकार, प्रति
षिद्धत्वात् शिक्षोपजीवित्वस्य इति गुणार्थेन कथितं भवि
ष्यति रक्षकारो वैतथ्येन, तस्य इदम् आधानं विज्ञायते ।

उक्तमनिमित्तत्वम् ॥ ४९ ॥ (आ० नि०) ॥

उक्तम् एतत् अस्माभिः, न निमित्तार्थान्येतानि श्रव
णानि इति किम् अतो बहिः न निमित्तार्थानि ? । एतत्
अतो भवति, प्रापकाश्च इति, प्रापितत्वात् तेषाम् आधा
नस्य, पुनः प्रापकम् अनर्थकं, तेन बलम् अप्राप्तं, तस्य
भविष्यति इति । अथ उच्येत, एतदेवं निमित्तार्थं भवि
ष्यति इति । नैतदेवं अवकल्प्यते, वसन्तादिसंयुक्तं तत्
कस्यनिव वर्माभिः सम्बध्यते । अपि च, प्रापकपक्षे आधानं

प्रियोयते श्रुत्या, निमित्तपत्ते पुनर्यथा विगतयाः वास्येन,
श्रुतिश्च वाक्यादन्तोवसी इति । तस्मान् प्रवेवर्णिकस्य
इदम् आधानम् इति ।

सौधन्वनास्तु हीनत्वात् मन्त्रवर्णात्प्रतीयेरन् ॥

५० ॥ (२३ सि०) ॥

न तु सर्वे एव अत्रैवर्णिको रथकारः, सौधन्वना
इत्येष जातिवचनः शब्दः सौधन्वना नाम जातिः अभि-
धीयते, हीनान् क्रितित् वैवर्णिकेभ्यः, जाल्यन्तर, न तु
शूद्राः, न वैश्याः, न क्षत्रियाः, तेषाम् इदमाधानम् ।
कथम् अत्र गम्यते ? । प्रसिद्धे मन्त्रवर्णाच्च, मन्त्रवर्णा हि
भवति, सौधन्वना ऋभव गूरचक्षसः इति, ऋभृणान्तु इति
रथकारस्य आधानमन्त्रः । तस्मान् सौधन्वना ऋभवः इति,
ऋभवश्च रथकाराः । अपि च नेमि नयन्ति ऋभवो यथा
इति ये नेमि नयन्ति ते ऋभवः इत्युच्यन्ते, रथकाराश्च
नेमि नयन्ति । तस्मात् अत्रैवर्णिकानाम् अशूद्राणाम्
एतत् आधानम् इति । (६।१।१२ अ०) ।

—

नैवर्णिकभिन्नस्य निषादस्य रौद्रवागेजधिकाराधिकरणम् ॥ (निषादस्यवतिव्याने)

स्यपतिर्निषादः स्यात् शब्दमामर्ष्यात् ॥ ५१ ॥

वासुमध्ये रौद्रं चरु निर्वपेत्, यत्र रुद्रः प्रजाः गम-
येत् इत्येताम् इष्टिं प्रकृत्य उच्यते, एतया निषादस्यपति
याजयेत् इति । निषादस्यपतिं प्रति सन्देहः, किम् अधि-

कृतानाम् अन्यतम, उत अन्य एव ? इति । अन्यतम इति ब्रूम, स हि समर्थ, विदत्त्वात् अग्निमत्त्वाच्च, अन्योऽविदत्त्वादनग्नित्वात् असमर्थ इति ।

ननु निपादस्यपतिशब्दस्तत्र नोपपद्यते । उच्यते, न, नोपपद्यते, निपादानां स्यपति इति पठीसमासी भविष्यति, श्रेष्ठो निपादानाम् । तस्मात् अधिकृताधिकारम् एतत् शास्त्रम् इति । एवं प्राप्ते ब्रूम, स्यपतिर्निपादस्यात् शब्दसामर्थ्यात्, निपाद एव स्यपतिर्भवितुमर्हति । कस्मात् ? शब्दसामर्थ्यात्, निपाद हि निपादशब्दं गच्छति वदितुम् शक्नोतेनैव, निपादानान्तु स्यपतिं सचक्षया ब्रूयात् । श्रुतिसचक्षणाविषये च श्रुतिर्न्याया न सचक्षणा । अथ उच्यते, नैष दोष, निपादशब्दो निपादवचन एव, पठो सम्यग्भस्य वाचिका इति । तत्र, पठश्रवणात्, न च पठो शृणुम । आह, नोपसामर्थ्यात् पठशब्दोऽवगम्यते इति । सत्यमवगम्यते, न तु कोपेन । केन तर्हि ? निपादशब्दसचक्षया, तस्याय दोषस्यम् इत्युक्तम् । समा नाधिकरणसमासस्तु वक्षीयान् । तत्र हि स्वार्थे शब्दो वृत्तौ भवत । द्वितीया च विभक्ति तन्त्रेण उभाभ्यां सम्बध्यते, तेन द्वितीयानिर्दिष्टो निपादो गम्यते । तत्र पठार्थं कक्षयन् प्रयुत गृह्णीयात् । तस्मात् निपाद एव स्यपति स्यात् ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ ५२ ॥

लिङ्गं दृश्यते, कूटं दक्षिणा इति निपादस्य द्रव्य दर्शयति कूटं हि निपादानाम् एवोपकारकं, न प्राच्या

णाम्, एव स्वमेव तन्निसादानाम् इति । (६।१।१३ अ०) ।

इति श्रीशवरस्वामिनः कृतौ मीमांसाभाष्ये षष्ठस्या
ध्यायस्य प्रथमः पादः ।

अथ षष्ठे अध्याये द्वितीयः पादः ।

सर्वे प्रत्येकस्य सविण फलसम्बन्धाधिकरणम् ॥

पुरुषार्थैकसिद्धित्वात् तस्य तस्याधिकारः
स्यात् ॥ १ ॥ (सि०) ॥

द्वादशाहेन प्रजाकाम याजयेत् ऋद्धिकामा उपेयुः,
तथा तत्र तत्रैवंकामाः सत्रम् उपेयुः, सप्तदशावराः चतुर्विं-
शतिपरमाः सत्रमासीरन् इति । तेषु सन्देहः, किं तस्य
तस्य कृत्स्नेन फलेन अर्थिनः सत्रे अधिकारः उत पर्षदो-
ऽर्थिन्या अधिकारः ? इति । आह, ननु अर्थिनो बहु-
सख्याविशिष्टा निर्दिश्यन्ते, कथम् एषाम् एकशोऽधिकारो
भविष्यति ? इति । उच्यते, ऋद्धिकामाः इत्येवमादि
विधीयमानम् ऋद्धिलक्षितेषु समस्तेषु व्यस्तेषु च प्राप्तं न
शक्यं बहुवचनेन विशेषेऽवस्थापयितुम्, तेन त तमाधिकु-
र्यात् पर्षद वा ? इति भवति सन्देहः ।

किं तावत् प्राप्तम् ? एकैको न समर्थो बहुकर्तृक
सत्रम् रचयितुम् पर्षदन्तु कर्त्तृमर्थिनीमवगच्छामः । न
च अकर्तुः फलं भवति, न च एकः कर्त्ता उच्यते, तस्मात्
समस्तानां फलम् । एकैकस्य फलावयवः, मध्यक स्यात्
कृत्स्नं फलम् इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूम, तस्य तस्य चयिन कृतम् फल
सपात्, निवृत्तते । कुत ? । पुरुषार्थस्य एकैकस्य सिद्धि
येनो भवति, सह क्रियमाने सर्वे एकैक पुरुषार्थ साध
यति तन्त्रेण, कर्तव्याम् फल च भवति, एकैकस्य प्रथ
कर्त्ता ।

आह, ननु एतत् उक्तम्, एकैको न गच्छति बहुकृतक
कर्तुम् इति । नचने, गच्छति एकैकस्य आतन्त्र्यापि
चायां, यदा एकैक आतन्त्र्येण प्रवृत्तत, तदा अन्यान
मन्त्रनिर्घृष्टस्य सामादिभिः प्रयोष्यते । एवम् एक पुरु
षार्थ साधयति, इतर इतरस्य, तेन सर्वे कर्त्तार सध्यपचा
भविव्यस्ति । सर्वे चेत् कर्त्तार, प्रथम प्रयोगेन फलेन
सम्भृतस्यते ।

अपि चोत्पत्तिसंयोगो यथा स्यात् सत्त्वदर्शन, तथा
भावो विभागे स्यात् ॥ २ ॥ (यु०) ॥

अपि च नैतत् विरुद्ध, यदेकं फल बहुभिः क्रियते
इति । यदि उच्येत, पुरुषम्, एकेन कर्मणि कृते द्वितीय
किं कुर्यात् ? इति । अप्र उच्यते, पर्यायेण क्रियायाम्
एवं दीप, तन्त्रेण तु क्रियायां भवति कश्चित् सम्भव,
यथा स्यात् सत्त्वदर्शन तथा भावो विभागे स्यात्, यथा
एकैकस्य सत्त्वस्य इन्द्रियोऽग्नस्य वा दर्शनम् एकैकेन कृतम्
समभिनिर्घृष्टते । एवमेव सचे तन्त्रभावो भवेत्, सर्वेषां
मध्यर्षं द्रव्य, मध्यकस्य आहवनीयस्योपरि अर्घ्यं अप
विध्यति, तत्र सर्वे कर्त्तार तन्त्रेण भवन्ति ।

न च अत्र उत्पन्नसंयोगः, उत्पत्त्यैव तु सङ्ग्रहा कर्म
संयुज्यते, यदि हि उत्पन्नं संयुज्येत, ततोऽनेकसम्बन्धार्थम्
इति वचनं गम्येत, उत्पत्तिसंयोगे त्वेतन्नास्ति, तस्मात्
एकैकस्य कृतस्तेन फलेन अभिसम्बन्धः इति । (६।२
१ अ०) ।

दर्शादी कर्तव्यनियमाधिकरणम् ॥

प्रयोगे पुरुषश्रुतेः यथाकामी प्रयोगे
स्यात् ॥ ३ ॥ (पू०) ॥

दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामी यजेत, ज्योतिष्टोमेन
स्वर्गकामी यजेत इति श्रूयते । अत्र सन्देहः, किम् अनि
यमेन एको हो बहवो वा यजेरन्, अथ वा एक एव
यजेत ? इति । ननु तृतीये (७ पा । १८ सू०) उक्तं
शास्त्रफलं प्रयोक्तारि इति । यदा प्रयोक्तारि, तदा विवक्षि-
तम् एकत्वं यथा, तथा वक्ष्यामः, इह तु तदेवाक्षिप्यते,
पुनश्च निर्णेष्यते इति ।

किं प्राप्तम् ? यथाकामी प्रयोगे स्यात् । कुतः ? ।
पुरुषश्रुतेः पुरुषः श्रूयते, पुरुषे याग आवयित्वा कृतार्थः
शब्दः एकस्य द्वयोर्वह्मनां वा यागं न वारयति । न असौ
पुरुषो यागे श्रूयते, यागमभिनिर्वर्त्तयेत् यागेन वा फलम्
अभिनिर्वर्त्तयेत् इति कथन्तर्हि ? यागेन फलं प्राप्नुयात्
इति, यागस्य वा फलनिर्वर्त्तेर्वा नाङ्गं पुरुषः, यदि हि

अहम् अभविष्यत् यागी फलनिर्वृत्तौ वा, तदा सङ्गा
 गुणभूता तदङ्ग पुरुष परिच्छिन्द्यात् । अथ पुन अनङ्गो
 भूतं प्रकाशयत् लक्षणत्वेनैव पुरुषेऽभिसम्बध्यते, न गुण
 वचनतया । तत्र च अविवक्षितं सङ्गावचन, यावान्
 अर्थो समर्प्य तावन्त सर्वमधिकृत्य एतत् उच्यमान न
 शक्यते एकेन वचनेन विशेषयितुम् । कथं च पुरुषप्राप्ता
 न्यम् ? । न फलोत्पत्त्या किञ्चित् प्रयोजनमस्ति, न यागो
 त्यत्त्या, आत्मा तु फलसम्बद्ध सर्वस्य इष्ट, तदर्थं कम
 कर्त्तव्यम्, इतरथा उच्यमानमपि न क्रियेत तत्र वचना
 नर्थक्य स्यात्, तस्मात् यथाकाम्यं स्यात् एको ह्यो बहुषो
 वा यजेरन् इति तथा च दर्शयति, युवं हि स्य स्रपैती
 इति द्वयो यजमानयो प्रतिपदं कुर्यात् इति, एत
 असृष्टमिन्द्रव इति बहुभ्यो यजमानेभ्य इति द्वयो यज्ञना
 च यागं प्रदर्शयति ।

प्रत्यर्थं श्रुतिभाव इति चेत् ॥ ४ ॥ (आ०) ॥

इति चेत्, इदं चेत् पश्यसि, प्रत्यक्ष श्रुतिभाव स्यात्,
 यागमभिनिर्वृत्तयेत् ततश्च फलं प्राप्नुयात् इति । कुत ? ।
 एतत् उभयं हि एतस्मात् अवगम्यते कतरदक्ष जहीम ?
 इति न अव्यवस्थाम् । तस्मात् उभयमपि प्रत्येतव्यम् ।
 आह, ननु अनेकार्थवचनता न न्याय्या इति । उच्यते
 यत् अवगम्यते तद्वशाच्च, उभयं च प्रतीयते तस्मात्
 उभयार्थवचनतैव न्याय्या । यागं प्रति च गुणभावात्
 विवक्षितम् एकवचनम् ।

तादर्थ्ये^१ न गुणार्थताऽनुक्तेऽर्थान्तरत्वात् कर्तुः
प्रधानभूतत्वात् ॥ ५ ॥ (आ० नि०) ॥

नेतदेव, तादर्थ्ये^१ पुरुषे प्रधानभूते सति न अङ्गभूत-
पुरुषः प्रतीयते, अनुक्ते हि न्याये न प्रतीमः अर्थान्तरं, यतः
गुणभावात् प्रधानभावः, प्रधानभूतश्च अत्र कर्त्ता वचनस्य
अर्थवत्त्वात्, अतो न गुणभावः कर्तुः अवकल्पते, चोदनै-
कत्वात् एका हि विधायिका चोदना, सा यदि फलो-
त्पत्तिं वा यागोत्पत्तिं विधत्ते, तदा कर्त्ता न स्वार्थेन यदा
पुनः स्वार्थेन^२, तदा यागः फलं वा तादर्थ्येन^३, न च एतत्
योगपद्येन भवति स्वार्थं एकः, तदर्थं इतरो वैपरीत्येन वा
इति, यथा उभाभ्यां बाहुभ्याम् इषून् अस्यति देवदत्तः
इति गम्यते, न च योगपद्येन, यदा दक्षिणेन अस्यति,
तदा सव्येन धनुःपृष्ठं नमयति, न तेन अपि अस्यति इति
गम्यते, तत्र व्यापृतत्वात् । एवं यदा पुरुषप्राधान्यं, तदा
यागस्य फलस्य वा गुणभावो गम्यते, तत्र व्यापृतत्वात् न
तयोः प्राधान्यमपि गम्यते । तस्मात् न यागे फले वा
पुरुषस्य गुणभावः, अतो यथाकाम्यं स्यात् एको ह्येकवचो
वा यजेरन् इति ।

अपि वा कामसंयोगे सम्बन्धात्प्रयोगायोपदि-
श्येत, प्रत्यर्थं^४ हि विधिश्रुतिर्विघाणावत् ॥ ६ ॥
(सि०) ॥

अपि वा इति पक्षव्यावृत्तिः, प्रयोगायोपदिश्येत
कर्त्ता, न स्वार्थेन । कथम् ? । यजेत इत्यस्यार्थः यागं

कुर्वात्, यागेन वा कुर्वात् इति, सत्ताभिस्यत्तिमात्रं गम्यते,
 न फलस्य कर्त्ता धाता वा, स्वर्गकामशब्दस्य स्वर्गकाममात्रे
 वर्तते, न विशेषम् अवसम्बन्धे, आत्मन परस्य वा इति, शब्द-
 प्रमाणकावे वयम् ईदृशेषु अर्थेषु । कथन्तर्हि कामस्य आत्मरु-
 खन्मोऽवगम्यते ? । सम्बन्धात्, फलकामोऽनुत्तेऽपि शब्देन, आ-
 त्मन एव फलं कामयते, न परस्य, यत्र तु उभावर्थौ वक्तव्यौ
 भवतः, प्रत्यर्थं तत्र विधि श्रूयते, यथा छण्णविपाण्या
 कण्ठयति, चात्वास्ते छण्णविपाण्याम् प्राप्स्यति इति । यत्र
 एव हे श्रुती विधात्रो भवतः, तत्र गुणभाव प्राधान्य
 च गम्यते । न त्वत्र एवं हे विधायिष्वे श्रुती विद्येते ।
 गुणभूतस्य पुरुष श्रूयते भाषयेत् इति, तत्र यज्यर्थं कारणं
 कर्म वा । सम्बन्धात्, पुरुषप्राधान्यं न कस्यचित् सुखेन
 उत्पद्येन प्रयोजनं सुखसम्बन्धेन आत्मनस्तु छत्यम् ।
 तस्मात् सम्बन्धात् पुरुषप्राधान्यं गम्यते, न श्रुते । अतो
 गुणभूतस्य पुरुषस्य सङ्गो विवक्षिता इति ।

अन्यस्य स्यादिति चेत् ॥ ७ ॥ (आ०)

इति चेत् भवान् पश्यति, एवं सति यदि स्वर्गकाम
 अन्यस्य अपि स्वर्गं कामयमानो भवति, अन्यस्य स्व-
 कामयमानोऽपि अन्यो यजेत तत्र पूर्वोक्तो न्यायः प्रत्युद्भूतो
 भवति शास्त्रफलं प्रयोक्तारि इति ।

अन्यार्थेनाभिसम्बन्धः ॥ ८ ॥ (आ० नि०) ॥

न परस्य स्वर्गकाम इत्येव न यजेत, न, अन्यस्य स्वर्ग-
 कामशब्दो न वाचकः इति । कथन्तर्हि ? फलमसौ न

प्राप्नोति इति । कथं पुनः फलस्य आगमिः ? । उपग्रह-
विशेषश्रवणात्, यजेत इति, यद्वा आधाने, ब्राह्मणो वस-
न्तेऽग्निमादधीत इति, तदा तु कामश्रुतौ उपग्रहोऽनुवाद-
एव ।

फलकामो निमित्तमिति चेत् ॥ ९ ॥ (आ०) ॥

एव चेत् भवान् मन्यते, न स्वर्गकामशब्दो न वाचकः
इति, अन्यो न यजते फलाभावात्, न अस्य यागः इति,
सूक्तवाकफलार्थितया तर्हि यजेत, आशास्तेऽयं यजमानः
आयुराशास्ते इति प्रयोजयितार निर्देक्ष्यति होता, फल-
विधिश्च सूक्तवाकेन प्रस्तरं प्रहरति इति विधानात्, यदि
फलविधिः अयं भान्तवर्णिकः, तर्हि सूक्तवाकेन प्रस्तरः
प्रहृतो भवति, इतरथा अदृष्टं कल्पयेत् । तस्मात् आनुष-
ङ्गिकफलार्थम् अन्यस्य स्वर्गकामोऽन्यो यजेत इति ।

न नित्यत्वात् ॥ १० ॥ (आ० नि०) ॥

नैतदस्ति, यस्य एव प्रधानकर्म्मफलं, तस्य एव आनु-
षङ्गिकमपि भवितुमर्हति, एव स्वार्थेन आधानं कृतं भवति,
न हि आधानस्य स्वार्थतायाम् अस्ति विशेषः प्रधानफल-
वा आनुषङ्गिकं वा सर्वमेव आधातरि समवेतुमर्हति, नित्य-
काम्यता च विरुध्येत, यद्यायुरादिकामो यजेत, न तर्हि
नित्यं, यदि नित्यं न आयुरादिकामः । तस्मात् न अव-
स्थितो न्यायः प्रत्युद्भिद्येत, न च पुरुषः प्रधानभूतश्चोच्यते गुण-
भावात्तु अस्य विवक्षितमेकत्वम् । तस्मात् एक एव यजेत ।

कर्म तथेति चेत् ॥ ११ ॥ (आ०) ॥

अथ यदुक्तं, इयोर्बहुनाश्च याग दर्शयति, युव द्वि स्य
स्व पती इति इयो यजमानयो प्रतिपदं कुर्यात्, एते
असृष्टमिन्द्व इति बहुभ्यो यजमानेभ्य प्रतिपदं कुर्यात्
इति द्वियजमानश्चे बहुयजमानके च कर्मणि प्रतिपद्विधान
कर्म तथा युक्तं स्यात् इति, तत्परिहर्तव्यम् ।

न समवायात् ॥ १२ ॥ (आ० नि०) ॥

नैतदेवं, समवेतं हि कर्म विद्यते द्वाभ्यां यजमानाभ्यां
वहुभिश्च यजमानैः, वचनेन, यथा अङ्गीना, तेषु प्रतिपदि
धानम् अर्घवत् भविष्यति । तस्मात् एको यजेत इति । (६ ।
३ । २ अ) ।

— —

पारम शास्त्रकर्तृबोऽपि समातिनियमाधिकारवन् ।

प्रक्रमास्तु नियम्येतारम्भस्य क्रियानिमित्तत्वात् ॥

१३ ॥ (सि०) ॥

प्रजाकामो यजेत, ग्रामकामो यजेत इत्येवमादि कर्म
समाप्तावर्ते । तत्र सन्देहः, किं प्रक्रान्तं नियोगत समाप
नीयम्, उतैच्छया कार्यं हेयं वा ? इति । किं प्राप्तं ?
नियोगत परिसमापयितव्यम् इति । कुत ? । एवं हि
श्रूयत, इदं कामो यजेत इति, एव तस्मै आख्यातस्य
अर्थम् उपदिशन्ति, उपक्रमप्रभृति अपवर्गपर्वन्तम् आह
इति, उपक्रमादारभ्य यावत् परिसमाप्ति इत्येतावान्

व्यापारविशेषः तस्य अर्थः, न यथा पाकः त्यागः इति । तत्र हि पाकसत्तामात्रं निर्दिश्यते, न आरभ्य परिसमापयितव्यम् इति । एव च आख्यातार्थं लौकिका अपि प्रतिपद्यन्ते तत्र न आरम्भे पुरुषप्रयत्नः चोद्यते इति गम्यते । यतश्चोदितं न नियोगत आरभन्ते, नियोगतः पुनः परिसमापयन्ति, तेन नोभे आरम्भपरिसमाप्ती शब्दार्थः किन्तु हि परिसमाप्तिः शब्दार्थः, परिसमाप्त्यामर्थप्राप्तत्वात् आरम्भस्य । तस्मात् परिसमाप्तिः शब्दार्थः इति गम्यते । सा चेत् शब्दार्थः, सा कर्त्तव्यतया चोद्यते, आरम्भे नास्ति कर्त्तव्यतावचनम् । तेन न नियोगत आरम्भः, नियोगतस्तु परिसमाप्तिः । तेन उपक्रान्ते कर्मणि यदि बोधात् फलेच्छा, अवाप्नोति वा फलं, तस्यामध्यवस्थाया, कर्त्तव्यमेव उपक्रान्तस्य परिसमापनम् ।

ननु अर्थिनो योऽर्थः, सोऽत्र कर्त्तव्यतयोच्यते । नैतदेवं, वाक्यार्थो हि स भवति, यागस्य तु कर्त्तव्यता श्रुत्या गम्यते । तस्मात् ग्रामकामेण याग आरब्धः परिसमापनीयः ग्रामादिकामनावचनं निमित्तत्वेन तदा भवति, निमित्ते च उत्पन्ने यत् कर्त्तव्यम् इत्युच्यते, तद्विनष्टेऽपि निमित्ते कर्त्तव्यमेव, उपक्रान्तस्य समापनं कर्त्तव्यम् इति चोद्यते, तद्विनष्टेऽपि निमित्ते कर्त्तव्यम् न हि तद्विनष्टम् अनुत्पन्नं भवति, उत्पत्तिश्च निमित्तं न भावः । तस्मात् वीतायामपि फलेच्छायाम् उपक्रान्तं परिसमापयितव्यम् । क्रियाया हि निमित्तम् आरम्भः, सोऽपि परिसमाप्तेः इति ।

फलार्थित्वाद्वाऽनियमो ययानुपक्रान्ते ॥ १४ ॥ (पू०)

वागध्द पक्ष आवर्तयति । अनियमो वा । कस्मात् ?
 फलार्थित्वत् फलार्थिन फल चिकीर्षमाणस्य उपायोऽयं
 विधीयते, न कर्त्तव्यता, सा हि विधीयमाना फलस्य वा
 यागस्य वा स्यात्, फलस्य न तावत् वक्तव्या, न हि यो यत्
 कामयते तस्य तत् कर्त्तव्यता उपदेष्टव्या, यदैवासौ मयेत्रे
 तत् कर्त्तव्यम् इति, उपाय तु न वेद, तमाकाङ्क्षते, इदम्
 उपदिश्यते, याग उपाय इति, यागेन क्रियते इति । न च
 यागस्य कर्त्तव्यता, प्रत्यक्षविरोधात्, प्रत्यक्षमुक्तेर्यो याग
 यदि यागेन अन्यस्य कर्त्तव्यता, तदा न विरोध । याग
 कर्त्तव्यतायां फल कल्प्यं, न च कल्प्यमानस्य प्रमाणमस्ति ?
 कर्त्तव्योपदेग्य गत्यादिषु अर्थेषु भवति, तस्मात् न याग
 कर्त्तव्य फलकामस्य यत् इष्ट तत् कर्त्तव्यमनूय यथाप्राप्तम्
 यागस्य साधनता विधीयते, तेन न अवश्य समापनीयं
 भवति, यथा अनुपक्रान्त न अवश्योपक्रमितव्यम्, एवम्
 उपक्रान्तं न अवश्य समापयितव्यम् । यत्तु वाक्यार्थं श्रुत्या
 बाध्यते इति, यच्च श्रुत्यर्थो न सम्भवति, तच्च वाक्याद्यो
 ग्यते इत्युक्तमेव । तस्मात् अनियम ।

नियमो वा तन्निमित्तत्वात्कर्त्तुस्तत्कारण स्यात् ॥

१५ ॥ (उ०) ॥

आरम्भो हि निमित्तं समाप्ते । कथं ? । तत् कर्त्तुं
 कारणं स्यात् । किं कारणम् ? । सत्यसङ्ख्यता, यो हि
 आरम्भमेवञ्चातीयकं समापयति, न त श्रिष्टा विगर्हन्ते,
 प्राक्रमिकोऽयम् असंख्यवद्वाच्यं इति, श्रिष्टविगर्हणा च

दोषः । तस्मात् आरभ्य समापयितव्यम् । आह, शिष्टाः पुनः किमर्थं विगर्हन्ते इति । उच्यते, विगर्हन्ते तावत् किं नो विदितेन कारणेन ? इति ॥ (६ । २ । ३ अ०) ॥

—०—

आरम्भ लौकिककर्मणः समाप्तेरनियमाधिकरणम् ॥

लोके कर्माणि वेदवत्ततोऽधिपुरुषज्ञानम् ॥ १६ ॥

(पू०) ॥

केनचित् गृहम् उपक्रान्तं भवति शकटं रथो वा वीता अस्य फलेच्छा, अवाप्नोति वा फलम् । तत्र सन्देहः, किं तेन नियोगतः परिसमापयितव्यम्, उत इच्छया उत्सृष्टव्यम् अपि ? इति । किं प्राप्तम् ? लोके कर्माणि एवञ्चातीयकानि उपक्रम्य परिसमापयितव्यानि, यथैव वैदिकानि तथैव तानि नियोगतः परिसमापनीयानि । कुतः ? ततोऽधिपुरुषज्ञानं ततः तत्पुरुषज्ञानं भवितुमर्हति । कुतः ? शास्त्रात्, आम्नायते हि तत्त्वां शास्त्रं, तत्रापि देवताव्यापारोऽङ्गीक्रियते, पूर्वस्यां दिशि एता देवता इतरासु एताः इति यदि शास्त्रकृते देवताव्यापारे उपक्रम्यापरिसमाप्यमाने शिष्टविगर्हणम्, एवम् इहापि भवितुमर्हति ।

अपराधेऽपि च तैः शास्त्रम् ॥ १७ ॥ (यु०)

तेषां च लौकिकानाम् अपराधे तैः तत्त्वभिः प्रायश्चित्तशास्त्रमाप्नायते, आरे भग्ने इन्द्रबाहुर्ब्रह्मव्यः प्रायस च ब्राह्मणो भोजयितव्यः इति, प्रायश्चित्तं च यद्यदृष्टार्थं न

। अद्वैते । अथ प्रसङ्गपरिहाराय, ततोऽप्याहुतमेव तत्
इति गम्यते ।

अशास्त्रा तूपसम्प्राप्तिं शास्त्र स्यान्न प्रकल्पक,
तस्मादर्थेन गम्येताप्राप्ते वा शास्त्रमर्थवत् ॥

१८ ॥ (सि०) ॥

तु गन्द पचं ध्यावत्तयति । अशास्त्रा तु एवाम् उप
सम्प्राप्ति इति ब्रूम । स्मृतेरस्या शास्त्र भवता अनुमी
यते, न शास्त्रमन्तरेण स्मृति, न च स्मृतिम् अन्तरेण
तस्यां ग्रन्थ उपपद्यते इति । अत उच्यते भवति अत्र स्मृति
एव निद गृह्यादि कर्म रमणीयं भवति इति न अस्मात्
कर्मणोऽदृष्ट किञ्चित् इति । या च असौ रमणीयतर
सा अन्तरेणापि शास्त्र गत्या ज्ञातुम्, ज्ञात्वा च स्मर्यते ।
तस्मात् न अस्या स्मृते शास्त्र प्रकल्प्यम्, यद्यन्तरेण
शास्त्र, न प्राप्येत, तत शास्त्रम् अर्थवत् इति प्रक
ल्पेत । तस्मात् न इदं शास्त्रोक्त, शास्त्रोक्ते च सामिक्ते
त्यक्तेऽत्यन्त गिष्टा गर्हन्ते, देवतायये च । ननु अत्रापि
देवता परिगृहीता, अस्मान्दिमि इयं देवता यस्मतेऽस्या
मियम् इति । उच्यते, पुरुषमनु देवता गिष्टा स्मरन्ति
न गृह्यमनु, तस्मात् अदोष इति । (६।२।४ अ०) ।

प्रतिषिद्धकर्माणामनुष्ठानेऽनिष्ठापाताधिकरणम् ॥ (कलञ्ज्याय) ॥

प्रतिषेधेऽकर्मत्वात्क्रिया स्यात् प्रतिषिद्धानां
विभक्तत्वादकर्मणाम् ॥ १६ ॥ (पू०) ॥

इदं हि उपदिशन्ति, न कलञ्जं भक्षयितव्यम्, न
लशुनं न गृञ्जनंच इति । तत्र सन्देहः, किम् एवञ्चातीयक
फलकामेन न भक्षयितव्यम्, निष्कामेण आद्यम् अथ वा
नियोगतो वर्जयितव्यमेव ? इति । किं प्राप्तम् ? फला-
र्थिना न भक्षयितव्यम्, अनर्थिनोऽनियमः इति । कुत ? ।
नियमो ह्ययम् उच्यते, इदं न भक्षयितव्यम् इति, एवम्
उक्ते हयमापतति, यदि वा अभक्षणं कर्त्तव्यम् इति, यदि
वा भक्षणं न कर्त्तव्यम् इति, यदि नञ्विशिष्टं भक्षणं
कर्त्तव्यम् इत्यभ्युपगम्यते, ततोऽभक्षणं श्रुत्या तव्यो विद-
धाति, नञ् भक्षयति विशेषणं, तद्व्यापाराच्च कर्त्तव्यतया
नञ् न सम्बध्यते । अथ नञर्थः, ततो वाक्येन विधानं,
भक्षयतिश्च नञ्विशेषणं, श्रुतिश्च वाक्याद्वलीयसी । तस्मात्
अभक्षणं कर्त्तव्यम् इति गम्यते, अभक्षणं च भक्षणाभावः, न
तस्य कर्त्तव्यता अस्ति । तस्मात् यः तत्र मानसो व्यापारः,
स इह उपदिश्यते, येन उपायेन नञ्विशिष्टं भक्षणं
भवति । पूर्वं नञ्भक्षयत्याः सम्बन्धः, ततो विधानं । यथा, -
नौद्यन्तमादित्यमीक्षेत इत्येवमादिषु प्रजापतिव्रतेषु कुर्वतः
फलं, अकुर्वतो न फलं न दोषः । एवम् इहापि, विभक्त-
त्वात् अकर्मणाम्, न अत्र कर्मं प्रतिषिध्यते, अकर्ममात्रम्
उपदिश्यते, अन्यच्च कर्मं भक्षणं प्रतिषिध्यमानं, अन्यत्
अकर्मं मानसः सङ्कल्पः इति ।

शास्त्राणां त्वर्थवत्त्वेन पुरुषार्थो विधीयते तयो
रसमवायित्वात्तादर्थ्यं विध्यतिक्रम । २० । (सि०)

उपवर्षनापरिहार तावत् उच्यते, युक्तं यत् प्रजापति-
व्रतेषु शास्त्राणाम् पर्थयत्त्वेन पुरुषार्थो विधीयते । तत्र
नियमं कर्त्तव्यतयापदिशते, यत्र कर्त्तव्यं, स कर्त्तव्यो-
दयः, यो न कर्त्तव्यः स पाशोदयः । कथं पुनः प्रजापति-
व्रतेषु नियमं कर्त्तव्यतया बोध्यते ? इति । उच्यते, तस्य
व्रतम् इति प्रकृत्य प्रजापतिव्रतानि समाग्रातानि व्रतम्
इति च मानसं कर्म उच्यते, इदं न करिष्यामि इति य
सङ्गम् । कतमसत् व्रतम् ? । नोद्यन्तमादित्यमीक्षित
इति, यथा तदीक्षणं न भवति, तथा मानसो व्यापारः
कर्त्तव्यः तस्य च पान्थनम् । तत्र तस्मात् पुरुषार्थोऽस्ति
पृथग्वगन्तव्यम् । तत्र च एतान्येयं प्रकृत्य उच्यते, एतावता
इनसाऽयुक्ता भवति इति एतावता कृतं न अयुक्तं एनसा
भवति इति ।

अथ इह तयोः असमवायित्वम्, इह क्रिया प्रतिपि-
ध्यते, न अक्रिया उपदिश्यते, न हि, कस्तञ्च भक्षयन् प्रति-
पेक्षयिषिं न अतिक्रामति, इह पुनरादित्यं पश्यन् न अति-
क्रामति, विधिः, न हि तस्य दर्शने प्रतिपिद्यते । नियमः
तत्र उपदिष्टः, यस्तु नियमं करोति, स फलेन मन्वध्यते,
इह तु प्रतिपिध्यते कस्तञ्चादि । कथम् अवगम्यते ? । न
अत्र तस्य, व्रतम् इति प्रकृत्य वचनमस्ति । न च न भक्ष-
यितव्यम् इत्यस्य मानसो व्यापारोऽर्थः, भक्षयितव्यम् इति

णाम् इमे पदार्था उत उपनीतानाम् ? इति । किं प्राप्तम् ?
अविगेपोपदेगात् जातमात्राणाम् । कुत ? । पुरुषे ते
गिष्यन्ते, जातमात्रप पुरुषो भवति । तस्मात् जातमात्रा-
णाम् इमे पदार्था, इत्येवं प्राप्ते मूम,

अपि वा वेदतुल्यत्वादुपायेन प्रवर्त्तेरन् ॥ २२ ॥

(सि०) ॥

अपि वा इति पक्षव्याहृतिः । उपायेन प्रवर्त्तेरन्
उपनयनेन सह प्रवर्त्तेरन्, वेदतुल्यत्वात्, वेदतुल्या हि
स्मृतिः, वैदिका एव पदार्था स्मर्यन्ते इत्युक्तं (१।३।१ अ०),
वैदिकाय पदार्था उपनयनोत्तरकाशे समान्वाता आर्त्तीय
एते वैदिका एव तस्मात् उपनयनोत्तरकाशा एते इति ।
(१।२।६ अ०) ।

—

अविहीनादिपाशमोक्षमणाम् स्वकान्मात्रकलप्यताभिस्तरणम् । (अपिहामन्वाय)

अभ्यासोऽकर्मणोऽपत्वात् पुरुषार्थो विधीयते ॥ २३ ॥

(१ म पू०) ॥

इदमामनन्ति, यावज्जीवम् अग्निहोत्र जुहोति, याव
ज्जीवं दर्शपूर्णमासाभ्यां यजेत इति पुरुषार्थोऽयं यागा विधी
यते, न अयमभ्यास कर्मणोऽपत्वात् इत्युक्तम् । इह इत्यानीं
मस्तिष्मते, किं सातत्येन होतव्यं उत न सातत्येन ?
इति । किं प्राप्तम् ? पुरुषं प्रत्युपदिष्टत्वात् सातत्येन, अय
पुरुष इति सातत्येन अनुष्ठानमर्थम् । ननु प्रदोषम् अग्नि

होत्रं होतव्यं, व्युष्टायां प्रातर् इति श्रूयते, पौर्णमास्यां पौर्णमासेन यजेत, अमावास्यायामामावासेन यजेत इति । नैष सर्वाङ्गोपसंहारेण प्रयोगः अतः कालमात्रेण हीने, दोषः ।

तस्मिन्नसम्भवन्नर्थात् ॥ २४ ॥ (२य पृ०)

नैतदस्ति, यत्, जुहुधि जुहुधि इत्येव होतव्यम् इति, यथा शक्नोति, तथा जुहुयात् इत्युच्यते, न च सातत्येन शक्यते, अवश्यम् अनेन आहारविहाराः कर्तव्याः । तस्मात् अर्थाविरुद्धेषु कालेषु होतव्यम् इति ।

न कालेभ्य उपदिश्यन्ते ॥ २५ ॥ (सि०)

न चैतदस्ति, यदुक्तम्, अर्थाविरुद्धेषु कालेषु सततं होतव्यम् इति, काल एषः श्रूयते, प्रदोषम् अग्निहोत्रं होतव्यं, व्युष्टायां प्रातर् इति । तथा, पौर्णमास्यां पौर्णमासेन यजेत, अमावास्यायामामावासेन यजेत इति । तस्मात् न सातत्यम् इति । आह, ननु विगुणस्यापि प्रयोगात् न काल आदरणीयः इति । अत्र उच्यते, न कालो गुणः, निमित्तं हि एतत् इत्युक्तम् । तस्मात् अन्येषु कालेषु अविहितत्वात् कृतमप्युक्तम् स्यात् । तस्मात् आश्रित कालस्य यावज्जीवं प्रयोगः इति ।

दर्शनात् काललिङ्गानां कालविधानम् ॥ २६ ॥ (यु०)

लिङ्गं च भवति, अप वा एष स्वर्गात् लोकाच्छिद्यते यो दर्शपूर्णमासयाजी सन् पूर्णमासीममावास्यां वा अतिपातयेत् इति, यदि सर्वस्मिन् काले होमेः, तदा कस्य-

तिपत्ति स्यात् ? तस्मादपि न सततमभ्यास ॥ (६।२।
७ अ०) ॥

—

अग्निहोत्र दीनां मन्त्रावाप्याया आगताभिधरणम् ।

तेषामौत्पत्तिकत्वादागमेन प्रवर्त्तित ॥२७॥(सि०)

प्रदोषे अग्निहोत्र होतव्यम्, व्युष्टायां प्रातर इति,
तथा पौर्णमास्यां पौर्णमासेन यजेतामावास्यायामावा-
स्येन यजत इति । तत्र सन्देहः, किं सकृत् प्रदोषे होत-
व्यम्, उत प्रदोषे प्रदोषे ? इति, तथा सकृत् व्युष्टायां प्रातः,
उत व्युष्टायां व्युष्टायाम् ? इति, तथा किं सकृत् पौर्ण-
मास्याममावास्यायां वा, उत आगते आगते काले ?
इति । किं प्रातम् ? सकृत् कृत्वा कृतार्थं शब्दः, न नियम-
पोन पुन्ये ।

इत्येव प्राप्ते प्रसूतः, आगमेन प्रवर्त्तितः, आगते आगते
काले प्रयोगः कर्त्तव्य इति । कुतः ? तेषाम् औत्पत्तिक-
त्वात्, उत्पद्यमानं कर्म कालसंयुक्तमेव उत्पद्यते, तदुक्तं,
निमित्तार्था कालश्रुतय इति, निमित्ते च सप्राप्ते नौमि-
त्तिकोऽर्थः कर्त्तव्यो भवति । तस्मात् आगते आगते काले
प्रयोगः कर्त्तव्यः ।

तथा हि लिङ्गदर्शनम् । २८ । (यु०) ।

अथ वा एष स्मर्त्तात् स्तोकाच्छिद्यते यो दर्शपूर्णमास-
यात्री सन् पौर्णमासीममावास्यां वा अतिपातयेत् इति
आगते आगते काले प्रयोगं दर्शयति ॥ ६।२। ८ अ०) ॥

दर्शादौ भेदाद्यावत्तत्रा हीमावत्ताधिकरणम् ।

तथान्तः क्रतुप्रयुक्तानि ॥ २६ ॥

भिन्ने जुहोति स्कन्ने जुहोति इति दर्शपूर्णमासयोः
श्रूयते । तत्र सन्देहः, सकृत् भिन्ने स्कन्ने च हुत्वा कृतार्थः,
उत भिन्ने भिन्ने स्कन्ने स्कन्ने च ? इति । तत्र अधिकर-
णातिदेशो यः पूर्वत्र पूर्वः पक्षः स इह पूर्वः, य उत्तरः, स
इह उत्तरः इति, सकृत् कृत्वा कृतार्थः इति पूर्वः पक्षः,
निमित्तत्वात् पुनः प्रयोगः इति उत्तरः ॥ (६ । २।६ अ०) ॥

—

गुर्वनुगमनादीना प्रतिनिमित्तमावत्ताधिकरणम् ।

आचाराद्गृह्यमाणेषु तथा स्यात् पुरुषार्थत्वात् । ३०

गुरुरनुगन्तव्योऽभिवादयितव्यश्च, वृद्धवयसि प्रत्युत्थेयः
सन्मन्तव्यश्च इति । तत्र सन्देहः, किम् आगते आगते गुरौ
वृद्धवयसि च, यदुक्तं, तत् कर्त्तव्यम्, उत सकृत्कृते कृता-
र्थता ? इति । आचारात् गृह्यमाणेषु तथा स्यात् पुरुषार्थ-
त्वात् इति आधिकरणातिदेशः । तत्र यः पूर्वः पक्षः, स इह
पूर्वः, यः उत्तरः स उत्तरः, सकृत्कृत्वा कृतार्थः इति पूर्वः
पक्षः, निमित्तत्वात् पुनः प्रयोगः इति उत्तरः ॥ (६ । २ ।
१० अ०) ॥

—

अनन्यथापाकरणमब्राह्मणव्यतिरेकानां निमित्ताधिकरणम् ।

ब्राह्मणस्य तु सोमविद्याप्रजसृणवाक्येन
संयोगात् ॥ ३१ ॥

इदं यूयते, सोमेन यजेत, गर्भाष्टमेषु ब्राह्मणम् उप-
नयीत, प्रजाम् उत्पादयेत् इति । तत्र सन्देहः, किं नि-
त्यानि एतानि सत अनित्यानि ? इति । किं प्राप्तम् ?
कामसंयोगात् अनित्यानि ।

इति प्राप्तिं उच्यते, ब्राह्मणादीनाम् सोमादीनि नित्यानि
इति । कुत ? । ऋणवाक्येन हि संयोगो भवति, जाय-
मानो ह वै ब्राह्मणस्त्रिभिर्ऋणवान् जायते यज्ञेन देवेभ्य
ब्रह्मचर्येण ऋषिभ्यः प्रजया पित्र्यभ्य इति, स वै तर्ह्यनुषो
यन्ता यज्वा ब्रह्मचारी प्रजावान् इति, ऋणसस्तयोऽवश-
कर्त्तव्यानां भवति, तस्मात् नित्यानि इति ।

ननु सिद्धमसाधकं, न्याय उच्यताम्, यस्यैतत् श्रोत-
कम् इति । उच्यते, अक्षामसयुक्तानि एषां पृथक् वाक्यानि
भवन्ति, वसन्ते वसन्ते श्रोतिषा यजेत, यावज्जीवम्
अग्निहोत्र जुहोति, यावज्जीवं दर्शपूर्णमासाभ्यां यजेत ।
तथा विद्यामधीयीत । तथा प्रजा उत्पादयितव्या इति ।
एव नित्यताया प्राप्ताया इदं सिद्धं भवति इति ।

अथ वा अयम् अन्योऽर्थः, ब्राह्मणस्य तु सोमविद्या
प्रजसृणवाक्येन संयोगात्, सोमादयो नियता किं ब्राह्म-
णस्यैव, रात्रन्यपेक्षयो अनियता, सत सर्वेषां नियता ? ।

इति । किं प्राप्तम् ? ब्राह्मणस्यैव नियता न इतरयोः इति ।
कुतः ? । एव श्रूयते, जायमानो ह वै ब्राह्मणः इति,
ब्राह्मणस्य नियमो दृश्यते, न इतरयोः, ब्राह्मणसङ्कीर्तनात् ।
एव प्राप्ते ब्रूमः, सर्वेषां नियमः । कुतः ? अविशेषेण नियम-
विधानं यत्, तत् अकामसंयुक्तं वचनं नियामकं, तत्
अविशिष्टं सर्वेषां, तस्मात् सर्वेषां नियमः इति ।

ननु, जायमानो ह वै ब्राह्मणः इति ब्राह्मणस्य सङ्की-
र्तनम् । उच्यते, भवति अस्मिन् वचने ब्राह्मणसङ्कीर्तनम्,
न तु एतत् नियमस्य विधायकम्, एतैरकामसंयुक्तैर्वचनै-
र्विहितस्य नियमस्य अनुवादोऽयमवदानस्तुत्यर्थः, तस्मात्
न अत्र ब्राह्मणसङ्कीर्तनेन राजन्यस्य वैश्यस्य वा अनियमो
विज्ञायते । ब्राह्मणग्रहणं तु प्रदर्शनार्थं, जायमानो ब्राह्मणो
राजन्यो वैश्यो वा इति, तथा जायमानो जातश्च इति ॥
(६ । २ । ११ अ०) ॥

इति श्रीश्वरस्वामिनः कृते मीमांसाभाष्ये षष्ठ्या-
ध्यायस्य द्वितीयः पादः ।

षष्ठे अध्याये तृतीयः पादः

अथ नित्यं यथाशक्त्यङ्गानुष्ठानाधिकरणम् ॥

सर्वशक्तौ प्रवृत्तिः स्यात् तथाभूतोपदेशात् ॥ १ ॥

(पू०)

बह्वृचब्राह्मणे श्रूयते, यावज्जीवं अग्निहोत्रं जुहोति,
यावज्जीवं दर्शपूर्णमासाभ्यां यजेत इति । नित्यमग्निहोत्रं

नित्यो च दर्शपूर्णमासौ । तत्र यदेतत् कामश्रवणात् अन्यत्
 च कामश्रवणं द्वितीयं, तत्र सन्देहः, किं यः कात्स्न्येन
 विधिम् उपसंहरन्तुम् गच्छति, तस्यैवाधिकारः, उत विगुण-
 मपि तत् प्रयोज्यम् ? इति । एषादगे कामसंयुक्ते प्रथमे
 श्रवणे चिन्तयिष्यते साङ्गः, इह नित्ये श्रवणे द्वितीये इति ।

किं प्राप्तम् ? सर्वशक्तौ प्रवृत्तिः स्यात् तथाभूतोपदे-
 शात् यः कात्स्न्येन विधिमुपसंहरन्तुम् गच्छति, स एवानु-
 तिष्ठेत्, तथाभूतोपदेशात्, यथाभूतं हि तत् कामसंयुक्त-
 श्रुतं, तथाभूतमेव नित्यमप्युपदिश्यते । तस्मात् सर्वाङ्ग-
 पहारेण प्रयोगः कर्तव्यः । दर्शपूर्णमासशब्दस्य साङ्गस्यैव
 वाचकः । कथं ? । पौर्णमास्याममावास्याया च साङ्गः
 विधीयते, यच्च पौर्णमास्यां विहितं, सा च पौषमासी ।
 यदमावास्यायां विहितं, सा च अमावास्या इति, साङ्ग-
 ममावास्यायां विहितं, पौर्णमास्यां च, तस्मात् साङ्गः दर्श-
 पूर्णमासशब्देन उच्यते इति जैमिनिर्मन्यते ॥

अपि वाऽप्येकदेशे स्यात् प्रधाने ह्यर्थनिवृत्तिर्गुण-
 मात्रमितरत्तदर्थत्वात् ॥ २ ॥ (सि०) ॥

अपि वा इति पक्षस्यावृत्तिः । अप्येकदेशेऽङ्गानाम्
 स्यात् एव प्रयोगः, यतः साङ्गस्यापि अनङ्गस्यापि प्रयुज्य-
 मानस्य प्रधानात् एव अयमर्थो निष्पद्यते, गुणमात्रं सर्वा-
 ङ्गप्रयोगेण भवति । को गुणः ? । साङ्गात् स्वर्गाभिनि-
 वृत्तिः, प्रधानमात्रादिदमन्यत् फलम् । तस्मात् सप्तस्वर्गप्राप्तार्थं
 संपूर्णाङ्गं करिष्यामि इति आरम्भः, यदि कानिचित्

अङ्गानि न शक्नोति कर्तुम्, तथापि अस्मात् एकदेशाङ्ग-
गुणयुक्तात् प्रधानात् फलं भविष्यति । तस्मात् प्रधानमात्रस्य
प्रयोगमाह, न अङ्गानाम्, दर्शपूर्णमासशब्दकः अग्निहोत्र-
शब्दकश्च प्रधानपदार्थोऽन्यानि अङ्गानि तदर्थानीति ।

तदकर्मणि च दोषस्तस्मात् ततो विशेषः स्यात्

प्रधानेनाभिसम्बन्धात् ॥ ३ ॥ (१ यु०) ॥

प्रधानातिक्रमे दोषः श्रूयते, अप वा एष स्वर्गाहोका-
च्छिद्यते यो दर्शपूर्णमासयाजी सन् पौर्णमासीममावास्यां
वाऽतिपातयेत् इति प्रधानातिक्रमे दोषं ब्रुवन् तस्य
नित्यतां दर्शयति ॥

कर्माभिदं तु जैमिनिः प्रयोगवचनैकत्वात् सर्वेषा-

मुपदेशः स्यादिति ॥ ४ ॥ आ०) ॥

यदुक्तं, नास्ति भेदः, इमानि अङ्गानि, इमानि प्रधा-
नानि इति, प्रयोगवचनैकत्वात् इति जैमिनिः आह स,
सर्वेषाम् उपदेशकः, पौर्णमास्यां पौर्णमास्या यजेत, अमा
वास्यायाममावास्याया यजेत इति ।

अर्थस्य व्यपवर्गित्वादेकस्यापि प्रयोगे स्यात् यथा

क्रत्वन्तरेषु ॥ ५ ॥ (आ० नि०) ॥

एकाङ्गप्रयोगेऽपि स्यात् विगुणादपि फलमित्यर्थः ।
कुतः ? अर्थस्य व्यपवर्गित्वात्, व्यपवृत्तमङ्गैभ्यः प्रधानम्,

अग्निहोत्रसप्तकात् दर्शपूर्णमाससप्तकाच्च फलमिदं भवति ।
तच्च कर्त्तव्यतया उपदिश्यते । यत् पौर्णमास्याम् उपदिष्ट,
सा पौर्णमासी, यदमावास्यायां सा अमावास्या, यदान्ते-
योऽष्टाकपालोऽमावास्यायां पौष्णमास्या चाण्युतो भवति
इति । तस्मात् अग्नये पुरोडाग, अग्नीषोमाभ्या च, आज्य
चाम्नीषोमादिभ्यः पौर्णमास्याम् । आग्नेयसान्याय्यादी
नाममावास्यायाम् ।

यदुक्त, पौर्णमास्यां पौर्णमास्या यजेत, अमावास्या
याममावास्या यजेत इति साङ्ख्य विधानात् साङ्ख्य दर्श
पूर्णमासयज्जेनाभिधीयते इति, नैतदेवं, सिद्धे हि दर्शाग्रे
पौर्णमासार्थे च साङ्ख्य फले विधीयते । तस्मात् न साङ्ख्य-
अग्निहोत्रपदवार्थं दर्शपूर्णमासपदवाच्यम् । यत्र अग्नि
होत्रं तत् इदं चोच्यते कर्त्तव्यतया, यो च दर्शपूर्णमासो ।
तस्मात् विगुणमपि कर्त्तव्यमेव अग्निहोत्रं दर्शपूर्णमासो
च । यथा कृत्वस्तरूपे प्रकृतिविकृतिषु परस्य धर्मा परस्य न
भवन्ति, एवं न कामसंयुक्तस्य धर्मा नित्यस्य भवितु
मर्हन्ति ।

विध्यपराधे च दर्शनात् समाप्ते ॥ ६ ॥ (२ यु०) ॥

विध्यपराधेषु च समाप्तिं दर्शयति, तदेव यादृकं तादृक्
होतव्यम् इति विगुणस्य समाप्तिं दर्शयति ।

प्रायश्चित्तविधानाच्च ॥ ७ ॥ (३ यु०) ॥

विध्यपराधे च प्रायश्चित्तानि विधीयन्ते निमित्ते
कामादभूतानि, यथा, निम्ने सुहोति इति । विगुणे

निष्फलं सति कस्याहभूते. प्रयोजनं स्यात् २ तस्मात् विगुणानामपि प्रयोगः कर्त्तव्यः इति । (३।३।१ अ०) ।

अत्रोक्तं यत् काम्येषु निर्वपेत् प्रजाकामः ।

काम्येषु चैवमर्थित्वात् ॥ ८ ॥ (पृ०) ॥

ऐन्द्राग्नमेकादगऋपालं निर्वपेत् प्रजाकामः, सौम्यं चरुं निर्वपेत् ब्रह्मवर्चसकामः, वैश्वदेवीं साङ्ग्याहायणीं निर्वपेत् ग्रामकामः इत्येवमादिषु मन्दिषु, किं विगुणमपि फलवत्, उत अविगुणमेव फलवत् १ इति । किं प्राप्तम् २ काम्येषु चैव स्यात्, विगुणमपि फलवत् इति । कुत ३ । अर्थित्वात्, यदि विगुणमपि फलवत् एव अर्थिमात्रमधिकृतं भविष्यति, अन्यथा सामान्यशब्दाऽन्तरेण विशेष, विशेषेऽवस्थापितो भविष्यति । असमर्थत्वान्नाधिक्रियते इति चेत् । साङ्गं न समर्थं कर्त्तुम, प्रधानमात्रं तु शक्नोति, प्रधानमात्रे अधिकरिष्यति ।

असंयोगात् नैवं स्यात् विधेः शब्दप्रमाण-

त्वात् ॥ ९ ॥ (सि०) ॥

तुल्यत्वात् पक्षो विपरिवर्त्तते, नैव स्यात्, यदुक्तं विगुणमपि फलवत् इति, असंयोगात् प्रधानमात्रस्य फलेन साङ्गात् हि फलं श्रूयते प्रधानात्, न केवलात्, तेन यद्यपि केवलम् उच्यते, तथापि न एवञ्जातीयकम् तत् कुर्त्यात्, न केवलस्य फलेन संयोगः इति, शब्दप्रमाणकश्च

अयमर्थो विधीयते, गण्डव मात्रात् फलमात्र इति
 वक्ष्याम । तस्मात् न विगुण कर्म फलं द्यम् एवमातोय
 कम् इति ।

अकस्मिन्नि चाप्रत्ययायात् ॥ १० ॥ (यु०) ॥

न च अत्र प्रधानमात्रस्य अकस्मिन्नि प्रत्यया उच्यते,
 यथा अग्नेर्पूर्वमात्रयो । तस्मात् अपि न विगुणमेव न च फलं
 कम् प्रयाज्यम् इति । (१ ३१२ अ०) ।



इत्यनन्तापि अत्र मन्त्राधिकारः ।

क्रियाणामाश्रितत्वात् द्रव्यान्तरं विभाग
 स्यात् ॥ ११ ॥ (पृ०) ॥

दग्पूर्वमात्रयाग पुरोडागेन उक्त, स च पुरोडागा
 व्रीहिमय फलं द्यम् इति श्रूयते । तत्र एतत् चिन्तयन्, यदि
 नीवारमयेन पुरोडागेन याग क्रियेत, किं स एव याग
 स्यात्, उत अन्य ? इति । किं प्राणम् ? द्रव्यान्तरे
 विभाग स्यात्, अन्यो याग । कुत ? । आश्रितत्वात्
 आययमिदादि गम्यते विशेष, अयमन्यो नीवाराययो
 व्रीह्याययात् इति, आययमिदं स्थायत् विस्मृत एव, तस्मिन्नात्
 रूपमपि भिन्न गम्यते । तस्मात् अन्यो यागो द्रव्यान्तर
 इति ।

अपि वाऽव्यतिरेकाद्रूपशब्दाविभागाच्च गोत्ववदैक-
कर्म्यं स्यान्नामधेयं च सत्ववत् ॥ १२ ॥ (सि०) ॥

अपि वा इति पक्षव्यावृत्तिः । ऐककर्म्यं स्यात् द्रव्या-
न्तरेऽपि, यदा क्रिया भवति चलनं पतनं वा, तदापि
तावान् एव सोऽर्थः, न च कश्चित् तत्र व्यतिरिक्तो विशेषो
हीनो वा, खल्वप्यन्यदेव रूप, न च शब्दान्तरं वाचकम् ।

ननु आश्रयभेदो विस्पष्टः । उच्यते, भिन्नमेव वयमाश्रय
प्रतिजानीमहे, न तु तद्भेदादाश्रितस्य भेदः, अन्यत्वात्, न
हि, स्रजि वामसि वा भिन्ने तद्भेदात् पुरुषभेदो गम्यते ।
सोऽपि तस्य आत्मा भिन्नः इति चेत् । नैतदेव, विशेष-
मुपलभमानैरेव शक्यं वक्तुम्, न च, अस्य विशेष उप-
लभ्यते ।

ननु अयमेव विशेषो यत्, एकोऽपि विनष्टः एकोऽपि
वर्तते । न विनष्टः इति यदुच्यते, तन्न, प्रागस्य उप-
लम्भनात्, सत्त्वे प्रमाणं नास्ति, तस्मात् विनष्टः । न च,
प्रत्यभिज्ञायते तद्द्रव्यातिरिक्तः, भेदानुपलम्भात् । कथ-
न्तर्हि चलति इति प्रत्ययः इति ? चेत् । उच्यते, देशान्तरे
सम्प्रतिपत्तिदर्शनात्, तत् देशान्तरं गच्छत् आगच्छच्च
चलति इत्युच्यते, तत्र गन्तापि प्रत्यक्षः, देशान्तरमपि, तेन
गतः इति च उच्यते, आगतः इति च उच्यते । सत्यं,
विनष्टादविनष्टोऽन्यः, योऽपि तु असावन्यः, सोऽपि यजति-
शब्दवाच्य एव, यजतिसामान्यं न भिद्यते, न च शब्देन न
उच्यते । तस्मात् योऽपि नीवारैर्यागं कुर्यात्, तेनापि

चोदितमेव कृत, चोदित च कुर्वत ईप्सितं भवति, न
अपूर्वकृतम् । नामधेयं च दर्शयति दर्शं, इति वा पूर्यमान
इति वा अस्यैव सामान्यस्य, यथा सत्त्वेण सामान्यस्य,
नामधेय, न व्यक्तीनाम् । किं प्रयोजनं चिन्ताया ?
उत्तरेणाधिकरणेनेतत् विचार्यते । (६।३।३ अ०) ।



नित्यकृतवीऽनित्यप्ररब्धकृतवय इत्याप्यप्यारे प्रतिनिधिना समापनाधिकरणम् ।

श्रुतिप्रमाणत्वाच्छिष्टाभावे नागमोऽन्यस्याशिष्ट
त्वात् ॥ १३ ॥ (पू०) ॥

अग्निहोत्रादीनि नित्यानि कर्माणि उदाहरणम् ।
तेषु श्रुतद्रव्यापचारे भवति सन्देहः, किं प्रतिनिधिम् उपा-
दाय प्रयोगः कर्तव्यः, उत तदन्तं कर्म उत्सृष्टव्यम् ?
इति । किं प्राप्तम् ? शिष्टस्य अभावे न नागमोऽन्यस्य
तदन्तमेव उत्सृष्टव्यम् । कुत ? । अग्निष्टत्वात्, यत्
ग्रीह्यवगुणकं श्रुतं फलवत्, तत् ग्रीहागुणकं क्रियमाणम्
अफलकं भवति, तस्मात् तदन्तमेव उत्सृष्टव्यम् इति ।

कचिद्विधानाच्च ॥ १४ ॥ (यु०) ॥

कचित् विधीयते, यदि सोमं न विन्देत् पूतीकान्-
भियुणुयात् इति, यदि च प्रतिनिधिम् उपादाय प्रयोगः
कर्तव्यः स्यात्, न विधीयेत । विधीयते तु, तस्मात् यच्च
न विधीयते, न तत्र प्रतिनिधि इति ।

आगमो वा चोदनार्थाविशेषात् ॥ १५ ॥ (सि०) ॥

आगमो वा प्रतिनिधेयस्य द्रव्यस्य । कुतः ? । चोद-
नार्थाविशेषात्, यज्ञतिचोदनाचोदितो हि अर्थो न
विशिष्यते ब्रीहिभिर्नीवारैर्वा क्रियमाणः, यागश्च अवश्य-
कर्त्तव्यो नित्येषु अनित्येषु च प्रारब्धेषु ।

नियमार्थः क्वचिद्विधिः ॥ १६ ॥ (यु०) ॥

अथ यदुक्तं, क्वचित् विधानात् इति । उच्यते, निय-
मार्थः क्वचित् विधिः, सोमाभावे बहुषु सदृशेषु प्राप्तेषु
नियमः क्रियते, पूतीका एवाभिषोतश्चा इति । तस्मात्
प्रतिनिधिम् उपादाय प्रयोगः कर्त्तव्यः इति ।

तन्नित्यं तच्चिकीर्षा हि ॥ १७ ॥ (आ० नि०) ॥

कथम् पुनरिदम् अवगम्यते, नियमार्थमेव तद्वचनम् ?
इति । उच्यते, यतः प्राप्ताः पूतीकाः । कथं च ते प्राप्ताः ? ।
तच्चिकीर्षा हि, तत्र सादृश्यचिकीर्षा इत्येतत् वक्ष्यामः,
तच्चिकीर्षया च प्राप्ताः पूतीकाः । तस्मात् तन्नित्यं, वचन-
मेतत् नियमाय नित्यम् इति गम्यते । (६।३।४ अ०) ।

देवतामन्त्रक्रियाणामपचारे प्रतिनिध्यभावाधिकरणम् ॥

न देवताग्निशब्दक्रियमन्यायसयोगात् ॥ १८ ॥

(सि०)

देवता आग्नेयोऽष्टाकपालः, इत्येवमाद्याः अग्निः, यत्
आहवनीये जुह्वति तेन सोऽस्य अभीष्टः प्रीतो भवति

इति । गण्डो मन्त्र वर्धिहेवसदनं दामि इत्येवमादि,
 क्रिया समिधो यजति, तनूनपातं यजति इत्येवमाद्या ।
 तत्र सन्देह, देवतास्मि गण्ड क्रियाणाम् अपचारे प्रति
 निधि उपादेय, उत न ? इति । किं प्राप्तम् ? पूर्वाधि-
 करणन्यायेन प्रतिनिधायान्यत्, प्रयोग कर्त्तव्य इति ।

एव प्राप्ते ब्रूम, न देवतास्मि गण्ड क्रियाणाम् अपचार
 प्रतिनिधिना भवितव्यम् इति । कुत ? । अन्यार्थसंयोगात्,
 प्रतिनिधीयमानम् अन्यत् एतेभ्य, अन्यच्च तयामर्थ न
 गच्छुयात् कर्तुम् । कथं तयाम् अर्थ ? । देवता तावदुद्देशेन
 अर्थ साधयति, अग्निम् उद्दिश्य, अष्टाकपालं पौर्णमास्या-
 ममावास्यायां च त्यजत । यद्य अन्येषु हविषु विहितं, न
 ततो दर्गपूर्यमासो भवत, तत्र अन्या उद्दिश्यमाना न
 श्रुताया उद्दिश्याया अथ कुर्यात्, न हि अन्यस्याम् उद्दिश्य
 मानायां दर्गपूर्यमासो भवत । तस्मात् न देवता प्रति
 निधीयते ।

तथा, यत् आहवनीये जुहति इत्याहवनीयापचारे न
 अन्याऽग्नि प्रतिनिधातव्य, अन्यत् वा कथम् इति । कुत ?
 अन्यार्थसंयोगात्, प्रतिनिधीयमानम् आहवनीयकार्यं न
 वर्त्तत । कथम् ? । अदृष्टम् आहवनीयस्य कार्यम्, आहव-
 नीयस्य उपरि त्यज्यमाने यत् भवति, न तत् अन्यस्य
 उपरि । न हि, यजतिगण्डेन सामर्थ्यात् तत् मृच्छते,
 यस्योपरि त्यज्यते, न हि, उपरित्यज्यमानस्य देय किञ्चित्
 उपकराति इति । तस्मात् न अग्ने प्रतिनिधि ।

तथा, मन्त्रापचारे न अन्यो मन्त्रः प्रतिनिधीयते, मन्त्रस्य हि एतत् प्रयोजनम्, यत्, स्मरयति क्रियां साधनं वा, अस्मति स्मरणे न क्रिया सवर्त्तेत, तत् अपचरिते मन्त्रे यदि तस्यार्थे अन्यं शब्दम् उच्चारयति पूर्वं प्रतीतेऽर्थे शब्दम् उच्चारयन्, न शब्देनार्थं प्रतीयात् । अथ प्रतीतमपि पुनः प्रतिनिविशब्दोच्चारणेन प्रतीयात् शब्दात् प्रतीतिं कुर्यात्, एवञ्च प्रतिनिविशब्दोच्चारणानुरोधोऽनर्थकः स्यात् । न हि शब्देन प्रत्यापयितव्यम् इति किञ्चित् प्रमाणमस्ति, यत् अस्ति, तत् विशेषेणैवानेन शब्देन वह्निरादिना इत्येवं, तदभावे शब्दान्तरानुरोधोऽनर्थकः स्यात् । तस्मात् न शब्दस्य प्रतिनिधिः ।

क्रियापचारे न क्रियान्तरम्, अन्यार्थसंयोगात्, समिदु-यजिमन्तौ दर्शपूर्णमासौ कर्त्तव्यौ, तौ अन्यस्यां क्रियमाणायां न तद्वन्तौ भवतः । तस्मात् क्रियायां न प्रतिनिधिः इति ।

देवतायां च तदर्थत्वात् ॥ १६ ॥ (यु०) ॥

देवतायाम् अपरो विशेषः, येन न प्रतिनिधीयते, देवता नाम, यदर्थं किञ्चित् चोद्यते, सा । अन्या तस्याः स्थाने प्रतिनिधीयमाना न देवता स्यात्, चोदिता हि देवता भवति, न अचोदिता, सस्वस्मिशब्दश्च एषः, या यदर्थं चोद्यते, सा तस्यैव देवता, न अन्यस्य । देवता इति सस्वस्मिशब्दो न जातिशब्दः । तस्मादपि न देवतायाः प्रतिनिधिः इति । (६ । ३ । ५ अ०) ।

प्रतिषिद्धव्यस्य प्रतिनिधित्वाभावाधिकरणम् ।

प्रतिषिद्ध चाविशेषेण हि तच्छ्रुति ॥ २० ॥

अथ यत् प्रतिषिद्धम्, अयस्त्रिया ये वरका कोद्वया,
अयस्त्रिया ये मापा, इति, किं तत् श्रुतद्रव्यापचारे प्रति-
निधातव्यम्, उत न ? इति । किं प्राप्तम् ? प्रतिनिधेयम्
इति, आगमो वा चोदनार्थाविशेषात् (६ । ३ । १५ सू०)
इति । एवं प्राप्ते ब्रूम, प्रतिषिद्ध च न प्रतिनिधातव्यम्
इति, अविशेषेण हि एतत् न्यते, न यच्चाह मापा
वरका कोद्वयाय इति, यत्तसम्यन्ध एषां प्रतिषिध्यते । नैते
यच्चाह्मभावं नैतव्या इति, प्रतिनिधीयमानाय अह्मभावं
नीता स्युः । तस्मात् न एते प्रतिनिधातव्या इति । (६ ।
३ । ६ प०) ।

—

स्वामिन प्रतिनिध्यभावाधिकरणम् ।

तथा स्वामिन फलसमवायात् फलस्य कर्मयोगि-
त्वात् ॥ २१ ॥

अग्निहोषादीनि कर्माणि उदाहरणम् । तेषु स्वामिनि
अपचरति सन्देहः, किम् अन्य प्रतिनिधातव्यो न ? इति ।
किं प्राप्तम् ? प्रतिनिधातव्य इति । कुत ? । आगमो वा
चोदनार्थाविशेषात् इति । एवं प्राप्ते ब्रूम, तथा स्वामिन
स्यात् । कोऽर्थः ? । न प्रतिनिधिः । कुत ? । फलसमवा-

यात्, योऽर्थी स्वत्यागेन ऋत्विजः परिक्रीणीते, यश्च स्व
प्रदेयं त्यजति, स स्वामी । यदि स प्रतिनिधीयते, स्वामिना
यत् कर्त्तव्यं, तत् सर्वं कुर्यात्, तत् सर्वं कुर्वन्, स्वाम्येव
स्यात्, न प्रतिनिधिः, स एव हि फलेन सम्बध्यते । य
उत्सर्गं करोति, स फलवान् भवति, तदुक्तं, शास्त्रफल
प्रयोक्तारि (३ । ७ । १८ सू०) इति । तस्मात् न स्वामिनः
प्रतिनिधिः इति । (६ । ३ । ७ अ०) ।

—:०:—

सर्वे कस्यचित् स्वामिनोऽपचारे प्रतिनिध्यादानाधिकारणम् ॥ (सचन्याय) ॥

बहूनां तु प्रवृत्तेऽन्यमागमयेद्वैगुण्यात् ॥ २२ ॥

सत्राणि उदाहरणं, सप्तदशावराः सत्रमासीरन् इति,
तेषु कस्मिंश्चित् स्वामिनि अपचरति सन्देहः, किं तत्र
अन्यः प्रतिनिधातव्यः, उत न ? इति । किं प्राप्तम् ? न
स्वामिनः प्रतिनिधिः इति । एवं प्राप्ते ब्रूमः, बहूनां
यजमानानां प्रवृत्ते कर्मणि, अपचरिते कस्मिंश्चित् स्वामिनि
अन्यमागमयेत् । कुतः ? । एवम् अवैगुण्यं भवति इति,
स्वामिगता सप्तदशादिसङ्ख्या तत्र अङ्ग, तथा विना कर्म
विगुणं, तत्सम्पादनाय अन्यः आगमयितव्यः ।

ननु स्वामिगता सङ्ख्या, न तु आगम्यमानः स्वामी
इति वक्ष्यामः । तेन अशक्यैव सा सङ्ख्या उपादातुम् इति ।
उच्यते, स्वामिगता न हि भविष्यति, न हि सा शक्या
कर्त्तुम् इति । इदं तु शक्यं कर्त्तुम्, ये स्वामिनां पदार्थाः,

ते इह सप्तदशावरै कर्त्तव्या इयेतत् उपपादित भवि
ष्यति । तस्मात् प्रतिनिधातव्यं तत्र इति ॥ (६।१।८ अ०) ।

—•—

सर्वे प्रतिनिधितस्मात्सामिनाभिरक्षम् ।

सः स्वामी स्यात् तत्संयोगात् ॥ २३ ॥ (पू०) ॥

तस्मिन् भाग्यमाने इदानीं सन्देहः, किम् असौ
स्वामी, उत कर्मक्षरः ? इति । किं प्राप्तम् ? स स्वामी
स्यात् । कस्मात् ? । तत्संयोगात्, तेन स्वामित्वेन सं-
योगः, यो हि असौ आनीयते, स स्वामी क्रियते, स्वामिनि
अपचरिते अन्यो यदि स्वामी क्रियते, ततः स प्रतिनिधि
कृतो भवति । तस्मात् स्वामी इति ।

कर्मकरो वा भृतत्वात् ॥ २४ ॥ (सि०) ॥

कर्मकरो वा स स्यात् । कुतः ? । भृतत्वात्, भृतो हि
असौ ते शिष्टे स्वामिभिः प्रयुक्तः, परिक्रीयमाणो न स्वामी
भवति, यः फलं प्राप्नोति, स स्वामी, यः परस्म्योपकारे
वर्त्तते, स कर्मकरः, नैव असौ फलं प्राप्नोति । कुतः ? ।
यो हि आरभ्य परिचमापयति, स फलवान्, एष हि
आख्यातार्थः, स हि उपक्रमप्रभृति अपवर्गपर्यन्तम् आह ।
ननु तेऽपि तत्र विगुणं कुर्वन्ति, सप्तदशानां स्वामिनाम्
भावात्, तस्मात् तेऽपि न स्वामिनः, नो चेत् स्वामिनः,
न फलं प्राप्नुवन्ति । उच्यते, न सप्तदशावरा फलसमवाये

भवेयुः इति श्रूयते, न सङ्ख्या फलपरिग्रहे गुणभूता ।
किन्तिर्हि ? पदार्थेषु, सप्तदशावरैर्याजमानाः पदार्थाः
कर्त्तव्याः इति, ते च प्रतिनिहितेन क्रियन्ते, अफलत्वेऽपि
च सत्यं सङ्कल्पं कर्तुम् अन्यमानयन्ति । आनीयमानस्य च
न तेन प्रयोजनम् ।

तस्मिंश्च फलदर्शनात् ॥ २५ ॥ (यु०) ॥

तस्मिंश्च दिष्टां गतिं गते फलं दर्शयति, यो दीक्षित-
तानां प्रमीयेत अपि तस्य फलम् इति । तस्मात् कर्मकरः
इति । (६ । ३ । ८ अ०) ।

—

सर्वं प्रतिनिहितस्य यजमानधर्मग्राहित्वाधिकारणम् ॥

स तद्धर्मा स्यात् कर्मसंयोगात् ॥ २६ ॥

बहूनां कस्मिंश्चित् अपचरिते प्रतिनिधेयोऽन्यः इत्येतत्
समधिगतम् । इदम् इदानीं तत्र सन्दिग्धं, किम् असौ
स्वामिधर्मा स्यात्, उत ऋत्विग्धर्मा ? । किं प्राप्तम् ?
ऋत्विग्धर्मा । कुतः ? । परार्थं हि स यजति, यश्च परार्थं
यजति, स ऋत्विक् इति । एवं प्राप्ते ब्रूमः, स तद्धर्मा
स्यात् स्वामिधर्मा, तस्य हि कार्यं श्रूयते, यश्च यस्य कार्यम्
अधितिष्ठति, स तद्धर्मैः सम्बध्यते, यथा स्नुग्धर्मैः स्वधि-
तिरिति ॥ (६ । ३ । १० अ०) ॥

—

युतस्यापचारे तद्वदमन्त्रेव प्रतिनिधित्राधिकारकम् ।

सामान्यं तद्विकीर्णं हि ॥ २७ ॥

युते द्रव्ये अपचरति प्रतिनिधिम् उपादाय प्रयोक्तव्यम्
इति स्थितम् । तत्र सन्देहः, किं यत्किञ्चित् द्रव्य उपादाय
प्रयोगः कर्तव्यः, उत सद्व्यम् ? इति । किं प्राप्तम् ।
यत्किञ्चित् उपादाय इति । एवं प्राप्ते ब्रूमः, सामान्यं यत्र
गृह्यते, तत् उपादातश्च सद्व्यम् इति । कुत ? । सर्वे हि
आकृतिवचना शब्दा, आकृतियः यद्यपि अङ्गभावेन
श्रूयन्ते, तथापि न साक्षात् तस्याः क्रिया प्रत्यङ्गभावात् ।
यत्तु क्रियासाधनं द्रव्यमर्थादङ्गभूतं प्राप्तं तत् परिच्छिन्दती
क्रियायां अङ्गभावं याति, व्यक्तेय आकृत्या विशेषा परि-
च्छिद्यन्ते, ते विशेषा अङ्गभूता, यद्य तस्या आकृतावप-
चरितायाम् अर्थप्राप्तं द्रव्यं गृहीतव्यमेव, यद्यपि सद्व्ये
गृह्यमाणे तेषां विशेषाणां केचित् संगृहीता भवन्ति, स
तत्र साभीक्ष्ण्ये इति, तद्वद्व्यं द्रव्यम् उपादातव्यं
भवति । तस्मात् गृहीतायाम् अपचारे नीवारा प्रतिनिधया
इति । (६ । ३ । ११ अ०) ।

—

द्रव्यापचारे वैकल्पिकद्रव्यानुपादानाधिकारकम् ।

निर्देशात्तु विकल्पे यत्प्रवृत्तम् ॥ २८ ॥ (सि०)

अस्ति ज्योतिष्टोमे पशु अग्निषोमीय यो दीक्षिता
यत् अग्निषोमीयं पशुमाहभते इति । तत्र श्रूयते, आदिरि

पशुं बध्नाति पालाशे बध्नाति रौहितके बध्नाति इति ।
तत्र कदाचित् खदिरगुणके प्रयोगे आरब्धे खदिरो विनष्टः,
तत्र सन्देहः, किं वैकल्पिकस्य उपादानम् उत खदिरसदृ-
शस्य ? इति । किं प्राप्तम् ? वैकल्पिकस्य इति । कुतः ? ।
स हि श्रुतः, खदिरसदृशो न श्रूयते, तस्मात् वैकल्पिकस्य
उपादानम् इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, विकल्पे यत् प्रवृत्तं, तत्सदृशम् उपा-
देयं, यत् प्रवृत्तं यस्मिन् प्रयोगे, तत् निर्दिष्टं, तत् अङ्ग-
भूतं, वैकल्पिकम् अनङ्गम् । आश्रितखदिरे प्रयोगे पला-
शरौहितकावनङ्गभूतौ, तौ न शक्येते यदा खदिरः, तदा
एव कर्तुम्, अशक्यं च अश्रुतम् । तस्मात् आश्रितखदिरे
प्रयोगे इतरौ न उपादेयौ, अनङ्गभूतत्वात् । खदिरस्य
सदृशम् अन्वेषितव्यम् इति ।

अशब्दमिति चेत् ॥ २६ ॥ (आ०) ॥

इति चेत् पश्यसि, खदिरसदृशम् उपादेयम् इति,
अशब्दमेवं कृतं भवति । तस्मात् शब्दवत्त्वात् वैकल्पिकम्
उपादेयम् ।

नानङ्गत्वात् ॥ ३० ॥ (आ० नि०) ॥

नैतदेवम्, अनङ्गं तस्मिन् प्रयोगे वैकल्पिकं, आश्रित-
खदिरो हि स प्रयोगो, यो निर्दिष्टः, तस्य निर्देशात्
इतरावश्रुतौ । ननु निर्देशाभावेऽङ्गभावविरोधः, तेन श्रुतौ
इति । किम् अतः ? । यद्येवम्, यदा उपात्तस्य अभावः,
तदा अवणम् । नैतदेवं, नैमित्तिकं हि तथा प्रतिज्ञायेत,

सति वचने निमित्ते, असति खदिरे इमरो शुनो इति ।
 तत्र को दोषः ? । स एव अपेक्षितोऽनपेक्षितय इति
 विरोधो भवेत्, सस्काराय खदिरे कर्त्तव्या, खदिरसदृशे
 तद्वद्बुद्ध्या गृह्यमाणे श्रुतबुद्ध्या कृता भवन्ति, वेदमपि हेन
 तु श्रुतेन असम्बद्धा । तस्मात् उपात्तसदृशो याद्य इति ।
 (६।१।१२ अ०) ।

प्रतिनिधिः सोमप्रतिनिधिर्वाधिरप्यम् ।

वचनाच्चान्याय्यमभावे तत्सामान्येन प्रतिनिधिर
 भावादितरस्य ॥ ३१ ॥

इदमामनन्ति, यदि न सोमं विन्देत् पूतीकानभिपु-
 ण्यात् इति । तत्र सन्देहः, किम् अयमभावे निमित्ते
 विधिः, उत प्रतिनिधिनियमः ? इति । किं प्राप्तम् ?
 अभावे विधि इति । कुत ? । विधानात्, न हि प्रति
 निधिर्विधीयते, साध्यसिद्धये साधनं स्वयमेवोपादीयते, इदं
 तु विधीयते, तत् कस्यान्तरपक्षे अर्थावत् भवति । तस्मात्
 न प्रतिनिधिः ।

इत्येवं प्राप्ते प्रसूतम्, प्रतिनिधिः स्यात् । कुत ? ।
 विनष्टे हि साधने साध्यसिद्धयर्थं साधनान्तरम् उपादीयते,
 श्रुतस्य अभावात् । ननु अन्याया पूतीका, अन्यत्र
 सदृशान्तरमस्ति इति । तदुच्यते, वचनात्, सदृशे प्राप्ते,
 बहुषु वा असदृशेषु पूतीका अल्पसदृशा निवर्त्यन्ते ।
 कथम् ? । तत्रि प्रक्रान्तं कर्म अवश्यं कर्त्तव्यं, तस्याम्

अवस्थायाम् अन्तरेणैव वचनं प्रतिनिधेयं द्रव्यान्तरं प्राप्त-
मेव, प्राप्ते वचनं न विधिः इति गम्यते । प्राप्तस्य अनुवादो
भवितुमर्हति । किमर्थम् अनुवादः ? इति चेत् । उच्यते,
अल्पसादृश्यम् अप्राप्तं, तद्विधानार्थम् अनुवादः । प्रयोजनं
पक्षोक्तं प्रतिनिधिपक्षे सोमसदृशस्य उपादानं पूतीकवि-
नाशे, द्रव्यान्तरविधौ पूतीकसदृशम् उपादेयम् । (६।३।
१३ अ०) ।

प्रतिनियमपचारे उपात्तद्रव्यसदृशस्य पुन प्रतिनिधित्वाधिकरणम् ।

न प्रतिनिधौ समत्वात् ॥ ३२ ॥

इदं विचार्यते, श्रुते द्रव्ये उपात्ते अपचरिते प्रति-
निधिम् उपादाय प्रयोगः प्राप्तः, यदा सोऽपि विनष्टः
प्रतिनिहितः, तदा किं प्रतिनिधिसदृशम् उपादेयम्, उत
उपात्तस्य विनष्टस्य ? इति । किं प्राप्तम् ? प्रतिनिहिते
विनष्टे तत्सदृशम् उपादेयं पूर्वेण न्यायेन । एवं प्राप्ते ब्रूमः,
प्रतिनिधौ न स्यात् प्रतिनिधिः इति । 'कुतः ? । समत्वात्,
यथैव असौ पूर्वः प्रतिनिहितः श्रुतचिकीर्षया, न प्रति-
निधिचिकीर्षया । एवम् अयमपि श्रुतचिकीर्षया, न प्रति-
निधिचिकीर्षया । तस्मात् न प्रतिनिधिसदृशम् उपादेयम्
उपात्तनष्टस्य एव सदृशोऽन्वेषितव्यः इति । (६।३।
१४ अ०) ।

श्रुतस्यापि प्रतिनिधिरपचारी उपाससद्वयस्य पुनः प्रतिनिधिभाधिकरणम् ।

स्यात् श्रुतिलक्षणे नियतत्वात् ॥ ३३ ॥ (पू०) ॥

अथ श्रुतिलक्षणे कथं ? यथा, यदि सोमं न विन्देत् पूतीकान् अभिपुण्यात् इति, पूतीकेषु विनष्टेषु पूतीकसद्वयम् उपादेयम् च त सोमसद्वयम् ? इति । किं प्राप्तम् ? स्यात् श्रुतिलक्षणे प्रतिनिधौ प्रतिनिधिसद्वयस्य उपादानं कर्तव्यम्, सोमाभावे पूतीकव्यक्तयो विहिता, स चायं श्रुतः सोमाभावः । तस्मात् पूतीकव्यक्तय उपादेया इति ।

न, तदीया हि ॥ ३४ ॥ (सि०) ॥

नैतदेवं, न हि पूतीकव्यक्तीनामीया, पूतीकेषु यत् सोमसाद्वयं, तन्नियम्यते, तथा हि पूतीकविधानं दृष्टार्थम्, असद्वयविधानेऽदृष्टं कल्प्येत । अतो यस्मिन् तत् अपूतीकसद्वयेऽपि द्रव्यं भवति तत् गृहीतव्यं न पूतीकसाद्वयमाद्रियेत इति । (६।१।१५ अ०) ।

—•—

सुष्मापचारी तत्प्राप्तौ तर्कबोपादानाधिकरणम् ।

मुख्याधिगमे मुख्यमागमो हि तदभावात् ॥ ३५ ॥

अथ यत्र विनष्टे श्रुते प्रतिनिधिम् उपादातुम् प्रस्थितो मुख्यमेव उपसृज्यते, तत्र किं प्रतिनिधिमेव उपादधीतं च तमेव मुख्यम् ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? प्रतिनिधि उपादातव्य इति, एवमुपस्थितवानसौ प्रतिनिधिम् उपाद-

दान एव सत्यसङ्कल्पो भवति । तस्मात् प्रतिनिधातव्यम्
इति । एवं प्राप्ते ब्रूमः, सुख्याधिगमे तमेव उपाददीत ।
अभावे हि श्रुतस्य, अनुकल्पः प्रतिनिधिः, श्रुते हि सकलाः
व्यक्तयः, प्रतिनिधौ विकलाः । अथ यदुक्तं, सङ्कल्पभेददोषः
इति, श्रुतेषु असौ शिष्टविगर्हणायां वा । (६।३।१६
अ०) ।

—

प्रतिनिधिना प्रारब्धे कर्मणि श्रुतद्रव्यजाभेऽपि प्रतिनिधिनैव समापनाधिकरणम् ॥

प्रवृत्तेऽपीति चेत् ॥ ३६ ॥ (पू०) ॥

अथ अग्निहोत्रादिषु कर्मसु श्रुतद्रव्यापचारे प्रतिनिधौ
उपात्ते कृतेषु केषुचित् संस्कारेषु यदि तदेव श्रुतम् उप-
लभ्येत, किं श्रुतम् उपादीयेत उत तेनैव प्रतिनिहितेन
समापयितव्यम् ? इति । किं प्राप्तम् । श्रुतम् उपादीयेत
प्रवृत्तेऽपि, तदुक्तम्, आगमो हि तदभावात् इति । तस्मात्
न प्रतिनिधातव्यम् इति ।

नानर्थकत्वात् ॥ ३७ ॥ (सि०) ॥

नैतदेवं, येन हि खदिराभावे कदरे पशुर्नियुक्तो
भवति, अथ खदिरम् उपलभते, प्रवृत्तेऽर्थे किं खदिरेण
कुर्यात् ? अर्थार्थं हि खदिरोपादानं न खदिरोपादा-
नार्थमेव । तस्मात् न श्रुतम् उपादीयेत । (६।३।१७
अ०) ।

—

मन्त्रपि संस्कारयोग्यः, मुक्ता मुक्त्यर्थे रीपादानाधिकरणम् ।

द्रव्यसंस्कारविरोधि द्रव्य तदर्थत्वात् ॥ ३८ ॥

ग्रहणे पशुकर्मणि, यूपकान्ते अस्ति मङ्गलदरं द्रव्य
तद्व्यापकसंस्कारघनं, अस्ति खदिरद्रव्यम् अनेवप्राती-
यकम् । तत्र किम् उपादेयम् । इति । संस्कारा न परि-
होप्यन्ते इति कदर उपादीयेत इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूम, द्रव्यसंस्कारविरोधि द्रव्य इति याद्वि-
येरनु न संस्कारान् । कुत ? । तदर्थत्वात्, न क्वात् ।
द्रव्य कर्मयोग्य कुर्वन्ति ? तत्र संस्कारपरिलोपे द्रव्यमपि
तायत् गृह्यते, द्रव्याभावे न द्रव्य, न संस्कारा, द्रव्य तेषां
घातं, वचनप्रामाण्यात्, तदभावे नटद्वारं न अपूर्वं गच्छेयु ।
तस्मात् खदिरम् उपाददीरन् इति । (६ । १ । १८ अ०) ।

प्रयत्नविधायकस्य मुक्तस्य सत्त्वपि प्रतिनिधायकानाधिकरणम् ।

अथ द्रव्यविरोधेऽर्थो द्रव्याभावे तदुत्पत्तेर्द्रव्याणा-
मर्थशेषत्वात् ॥ ३९ ॥

अस्ति यूपकान्ते खदिरस्तता पयोरप्रागल्भ्ये न समर्थो,
कदरद्रव्य तु तत् समर्थम् । तत्र सन्देहः, किम् उपादेयं
खदिरद्रव्यम्, उत कदरद्रव्यम् ? इति । खदिरद्रव्यम् इति
आह, तदि न्युतं, तत् उपाददीरन् शास्त्रविहितं करोति,
प्रतिनिधौ अगुप्तकारी स्यात् । तस्मात् न प्रतिनिधातव्यम्
इति । एवं प्राप्ते ब्रूम, अथ द्रव्यविरोधे अर्थ प्रति

आदर्त्तव्यं, तदर्थं हि द्रव्योपादानं नियोजनात्, अप्रा-
गल्भ्यं पशोः भविष्यति इति, न द्रव्यमेव उपादीयेत इति,
कदरम् उपाददानो द्रव्यश्रुति बाधते, अर्थं तु अनुगृह्णाति,
खदिरलताम् उपाददानः उभयं बाधते । तस्मात् कदरद्र-
व्यम् उपादेयम्, द्रव्याभावे हि तदुत्पत्तिः प्रतिनिधेरुत्पत्तिः
उक्ता, द्रव्याणि अर्थं प्रति शेषभूतानि । (६।३।१६ अ०)

प्रधाननिर्वाहकचे अङ्गनिर्वाहापर्याप्तस्यापि मुख्योपादानाधिकरणम् ॥

त्रिधिरप्येकदेशे स्यात् ॥ ४० ॥ (पू०) ॥

सन्ति व्रीहयः, यावन्तो ह्यवदानमात्रं निर्वर्त्तयन्ति,
तथा सन्ति नीवाराः शेषकार्याणाम् अपि पर्याप्ताः, तत्र
किम्, उपादेयम् ? इति । किं प्राप्तम् ? अपि एकदेशे ह्य
वदानमात्रेऽपि निर्वर्त्त्यमाने प्रतिनिधिः उपादेयः । किं
कारणम् ? । शेषकार्याणां सम्पत्तिर्भविष्यति इति ।

अपि वाऽर्थस्य शक्यत्वात् एकदेशेन निर्वर्त्तेतार्था-
नामविभक्तत्वाद्गुणमात्रमितरत्तदर्थत्वात् ॥

४१ ॥ (सि०)

अपि वा इति पक्षव्यावृत्तिः । एकदेशेन व्रीहीणां
प्रधानमात्रं निर्वर्त्तयितव्यम् । कुतः ? । अर्थस्य शक्यत्वात्,
योऽन्वार्थो, येन कार्यं तत्तावत् निर्वर्त्त्यते, शेषकार्याणि
यदि न शक्यानि, न अङ्गानुरोधेन प्रधानस्य गुणी बाधि-

तस्य । तत् हि अद्भुतं, यत् प्रधानस्य उपकरोति, न यत्
 अपकारि वर्तते । तत्र च शेषकार्याणि क्रियमाणानि
 प्रधाने ब्रीहिल्व गुण विहृत्यु, ब्रीहिल्व च प्रधाने साचा
 दद्वभूतं श्रूयते, ब्रीहिल्विभिर्यजेत इति । तस्मात् न तेषु अनु-
 रोध कार्य, असति हि अद्भुतप्रधानविभागे एतत् एव स्यात्,
 अस्ति हि असौ । तस्मात् न प्रतिनिधि इति । तथा च
 अन्यार्थदर्शनमपि भवति, तदेव यादृक् तादृक् होतव्यम्
 इति । (६ । ३ । १८ अ०) ।

इति श्रीगणेशस्वामिन कृतौ मीमांसाभाष्ये षष्ठ्याध्या-
 यस्य तृतीय पाद ।

षष्ठे अध्याये चतुर्थ पाद ।

अवदानमात्रे पुनरवदानाद्यम् प्रतिनिष्ठादानाधिकरणम् ।

शेषात् द्वावदाननागे स्यात्तदर्थत्वात् ॥ १ ॥

(पू०) ॥

दशपूर्णमासयो श्रूयते, यदाग्नेयोऽष्टाक्षपाक्षोऽमावा
 स्यायां पौर्णमास्यां वाऽप्युतो भवति इति । तत्र यदि
 द्वावदानमात्रम् उद्भूतं व्याप्यते, किं शेषात् पुनरवदेय
 न ? इति भवति सगय । किं प्राप्तम् ? द्वावदाननागे
 शेषात् पुनरवदेयम् । कुत ? । तदर्थत्वात्, अन्यर्थं हि

तद्विः, अग्नये यागो निर्वर्त्तयितव्यः इति, तदवदाने विनष्टे यागः कर्त्तव्य एवावतिष्ठते, प्रयोजनं च यागेन । म च आग्नेयेन क्रियमाणः श्रुतः एवाभिनिर्वर्त्तिती भवति इति किमिति न क्रियेत । तस्मात् शेषात् अवदातव्यम् इति ।

निर्देशाद्वान्यदागमयेत् ॥ २ ॥ (सि०) ।

अथ वा अन्यत् हविः आगमयेत् न शेषात् अवदात-
व्यम् कुतः ? । निर्देशात्, निर्देशो हि भवति, मध्यात्
पूर्वाद्धात् अवदेयम् इति, द्वावदान न होमसम्बद्धं, द्वाव-
दानं जुहोति इति, तत्र अन्यत् शिष्टं मध्यस्य पूर्वाद्धस्य
विशेषणार्थम् । यच्च तद्धोमसंयुक्तं तद्विनष्टं, तच्छेषेण क्रिय-
माणममध्येनापूर्वाद्धेन च कृतं स्यात् । ननु अवत्ते यत्
शिष्टं ततो मध्यात् पूर्वाद्धाच्च ग्रहीष्यते । उच्यते, कृतस्य
यत् मध्य पूर्वाद्धं च तच्चोदितं, न इतरस्य ।

अथ वा निर्देशात् इति, विनष्टे हि अन्यत् द्रव्यं
निर्दिश्यते, यस्य सर्वाणि हवींषि नश्येयुः दुष्येयुर्वा अप-
हरेयुर्वा आज्येन ता देवताः परिसङ्ख्याय यजेरन् इति
हविषो नाशे आज्यं प्राप्तम् । तेन न शेषात् अवदातव्यम्
इति ।

अपर आह, शेषनिर्देशात् इति, निर्दिश्यते हि तच्छि-
ष्टमपरेभ्यः शेषकार्येभ्यः इति, तत्र उपपद्यते, न हि तानि
शेषकार्याणि हवींषि प्रयोजयन्ति, न च अनिहत्तप्रयोजन
हविरन्यत्र प्रतिपाद्यम् । तस्मात् न अयमर्थः । (६ । ४ ।
१ अ०) ।

भिरुक्तयस्यावसरा नाम्ने पुनरवदानाधिकरणम् ।

अपि वा शेषभाजा स्याद्विगिटकारणत्वात् ॥ ३ ॥

अथ स्त्रिटकदर्थमवसत यदि विनश्यति, तत्र किं शेषात् अवदेयम् उत न ? इति । किं प्राप्तम् । पुन शेषात् अवदेयम् इति । कुत ? । न अत्र कृतस्य उत्तरार्त्तावदीयते । अस्य तर्हि ? । सन्निहितस्य, सति हि प्रयोजने सन्निहितस्य अवदेयम् इति, तस्मात् अवदीयमाने श्रुते कृतं भवति । तस्मात् शेषात् अवदेयम् इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूम, शेषभाजा स्यात् स्तोप । कुत ? । विगिटकारणत्वात्, विगिट हि कारणं तस्य अवदाने, कथं प्रतिपाद्येत ? इति । प्रतिपत्तिय विविक्तिकरणेन उप-
करोति, तस्य विविक्तकरणाय प्रतिपाद्यमानस्य नियमोऽयं स्त्रिटकशोभेन प्रतिपादयितव्य, तथा हि स प्रतिपादितो भवति । स यदि होमायोद्भूतो विपद्येत, कृते विवेके न पुनर्दृष्ट्य प्रयोजयेत्, प्रतिपाद्यमानस्य स्त्रिटकशोभेन प्रति-
पादयितव्य इति, प्रतिपाद्यमानाभावात् स्तोप एव स्त्रिट कृत स्यात्, प्रधाने कृते गिट सर्वशेषकार्यसाधारणम् । तत्र एकस्य उद्भूतो गिटम् अन्यत्र प्रतिपादनीयम् ॥ (६ ।
४ । २ अ० ॥

अभिधामिष शेषभषाधिकरणम् ।

निर्देशाच्छेषमचोऽनरै प्रधानवत् ॥ ४ ॥

(पू०)

स्तो दर्शपूर्णमासौ, तत्र भक्षाः प्राश्निच-चतुर्धाकरण शंयुवा-
ककालाः । तेषु सन्देहः, किम् अन्ये एव तेषां भक्षयितारः,
उत प्रकरणगताः ? इति । किं प्राप्तम् ? शेषभक्षोऽन्यैः
अप्रकरणस्थैः कर्त्तव्यः । कुतः ? । निर्देशात्, निर्दिश्यन्ते
हि अध्वर्यादयः इडाभक्षे, यजमानपञ्चमा इडां भक्षयन्ति
इति सर्वेषु भक्षयितृषु प्राप्तेषु परिसङ्ख्यानार्थो निर्देशः
क्रियते, इडामेव एते भक्षयेयुः इति, यथा आग्नेयोऽष्टाक्-
पालः इति सर्वस्मिन् अवयविनि यागानियमे प्राप्ते ह्यव-
दानमात्रं श्रूयते, विधिर्वा न, प्राप्तत्वात्, न अनुवादो-
ऽनर्थकत्वात्, परिसङ्ख्या तु अर्थवत्त्वाय । एवमेषां परिसङ्ख्या
इति । अपि च यदि प्रकृता एव भक्षयेयुः, अश्वमेधे दोषः
स्यात् बहुत्वात् भक्षाणां, भक्षयन्तो म्रियेरन् ।

सर्वैर्वा समवायात् स्यात् ॥ ५ ॥ (सि०) ॥

सर्वैर्वा प्रकृतैरेव भक्ष्येत, तडि भक्षणं पुरुषसंस्कारार्थं,
पुरुषाः संस्कृताः प्रचरिष्यन्ति इति । तेषु विनिगमनाया
अभावात् यावन्तः प्रकरणे समवेताः, ते सर्वे भक्षयेयुरिति ॥

निर्देशस्य गुणार्थत्वम् ॥ ६ ॥ (आ० नि० १म)

अथ यदुक्तं, निर्देशात् इति, गुणार्थः सेः, अन्ये कर्म-
करत्वात् एव प्राप्ताः, तत्र यजमानः तेषां पञ्चमो वचनात्
निर्दिश्यते, तत्राप्तार्थं चेद् वचनम् । ततो न परिसङ्ख्या ।

प्रधाने श्रुतिलक्षणम् ॥ ७ ॥ (आ० नि २य) ॥

यत्तु ह्यवदानमात्रं प्रधाने निर्दिश्यते, तत् वचनप्रामा-

ष्णात् परिसङ्ग्रानार्थं, न हि तत्र कस्यचित् अपूर्वस्य विधि, इह यजमानो विधीयते, विधिपरिसङ्ग्रासंग्रये विधिर्ग्यान् । तत्र स्वार्थं शब्द, परिसङ्ग्रायां नयो दोषा, स्वार्थज्ञानम्, अस्वार्थपरिग्रह, प्राप्तबाधय इति । तस्मात् प्राकृता एव भक्षयेयु इति ।

अवदिति चेत् ॥ ८ ॥ (आ०) ॥

अथ यदुक्तम्, अग्नमेधे विरोध स्यात्, षड्वत्वात् भक्ष्यामाम् इति, तत्परिहर्तव्यम् ।

न चोदनाविरोधात् ॥ ९ ॥ (आ० नि० ३य) ॥

अग्नमेधे न सर्वं भक्षयिष्यन्ति, अर्थात् सर्वं भक्षयन्तोऽग्नमेध न समापयेयु, तत्र अग्नमेधश्रुति प्रत्यक्षा, सा विरुध्यमाना चोदकप्राप्तं सर्वभक्षण बाधते, प्रकृतौ तु न विरोध । तस्मात् सर्व प्रकृता भक्षयेयु इति । (६।४ ३ अ०) ।

उत्पूर्ववद्ब्रह्मदे प्रायश्चित्तानुष्ठानादिभिरपि ।

अथ समवायाध्यायश्चित्तमेकदेशेऽपि ॥ १० ॥

(सि०) ॥

स्तो दर्शनपूर्णमासो, तत्र आमनन्ति, भिक्षे जुहोति, स्तुत्रे जुहोति इति । तत्र सन्देह, किं कृत्स्ने भिक्षे स्तुत्रे च प्रायश्चित्तम्, उत एकदेशेऽपि भिक्षे स्तुत्रे च ? इति । किं पुन सर्वभिक्षम्, किम् एकदेशभिक्षम् ? इति,

चूर्णीकृतम् अयोग्यं प्रयोजनाय, कृत्स्नभिन्नम् । यत् शक्यं
विगतेऽपि प्रयोजनसमर्थम्, तत् एकदेशभिन्नम् इति । किं
प्राप्तम् ? एकदेशभिन्नेऽपि प्रायश्चित्तम् ; कस्मात् ? । अर्थ-
समवायात्, सभवेत् तत्र भेदनम्, एकदेशभिन्नमपि भिन्नम्
इति, एवं प्राप्ते निमित्ते नैमित्तिक कर्त्तव्यं भवति ।

न त्वशेषे वैगुण्यात्तदर्थं हि ॥ ११ ॥ (पू०) ॥

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति । न अशेषे भिन्ने प्रायश्चित्तं
स्यात् विनष्टसंस्कारार्थं हि प्रायश्चित्तम् । कुतः ? । एत-
द्भेदनवता प्रयोजनमस्ति, न होमेन, तेन संस्कृतेन प्रयोगः
करिष्यते इति प्रायश्चित्तम् क्रियते, न च, तेन चूर्णीकृतेन
प्रयोगः शक्यते कर्त्तुम् । तस्मात् प्रायश्चित्तम् अनर्थकम् ।
एकदेशभिन्ने न तु संस्कृतेन शक्यते प्रयोगः, तस्मात् एकदेश-
भिन्ने प्रायश्चित्तम् स्यात् इति ।

स्याद्वा प्राप्तनिमित्तत्वादतद्वर्गो नित्यसंयोगान्न
हि तस्य गुणार्थेनानित्यत्वात् ॥ १२ ॥ (उ०)

स्यात् वा प्रायश्चित्तं, कृत्स्नभिन्नेऽपि । कुतः ? ।
प्राप्तनिमित्तत्वात्, प्राप्तं हि निमित्तं भेदनं, प्राप्ते च
निमित्ते नैमित्तिकं कर्त्तव्यम् । यच्च उक्तं, व्यापन्नसंस्का-
रार्थं प्रायश्चित्तम्, इति, न अयं तस्य धर्मः । कुतः ? ।
नित्यसंयोगात्, नित्यवत् होमः, अनित्यं हि भेदनं न हि
नित्यम् अनित्यस्य उपकर्त्तुम् चोद्यते, यदि नित्यं दर्शपूर्ण-
मासयोरङ्गं नानित्यस्य उपकाराय । कुतः ? । कदाचित्
अनित्यं नैव स्यात्, तत्र कथं तस्य उपकारकं भवेत् ? ।

तत्र को दोषः ? । न गच्छन् नित्येन उपपत्तुम् तेन नित्यम्
उपपत्तुर्वात् इति वचनं प्रस्ताप एव । अथ नैमित्तिकं, न
दोषो भवति । तस्मात् अथत्पक्ष एव । अस्मिन् पक्षे यदा
भिन्नं, तदा होमः, यदा न भिन्नं, तदा नैव होमो विधी-
यते । भवद्दीये पक्षे भवति दोषः, नित्यानित्ययोर्नास्ति
सम्बन्ध इति । तस्मात् भिन्नमात्रे प्रायश्चित्तम् इति ।

गुणानाञ्च परार्थत्वाद्बचनात् व्यपाश्रय
स्यात् ॥ १३ ॥ (यु०) ॥

असति वचने न गुणो गुणार्थो भवितुमर्हति, प्रक-
रणतः सव प्रधानार्थम्, भिन्नमपि होमोऽपि, न च भिन्नम्
प्राधारभावेन उपदिश्यते, भिन्नस्य प्राधारभावे हि न
होमान्तरं विधीयेत । प्रधानस्य एव हि तदा भिन्नो गुण
इति गम्यते, तत्र प्राश्ननीयसंयोगो बाध्यते । वचनादि-
कस्य इति चेत् । न, निमित्तत्वेन सम्भवात् होमस्य
च श्रुत्या विहितत्वात् यदा होमो विधीयते, तदा श्रुत्या,
यदा भिन्नो गुणः, तदा बाध्येन । तस्मात् न प्राधारा
भिन्नः । यद्युच्येत, निमित्तपक्षेऽपि न होमान्तरं, प्रकृतस्यैव
होमस्य निमित्तं विधीयेत इति । तत्र, अनुपादीयमान
हि निमित्तम् इत्युच्यते, यदि हि विधीयेत, निमित्तमेव
तत् न स्यात् । यदि च यस्यापि निमित्तं सोऽपि उद्दि-
श्येत, तत्र द्वयोः उद्दिश्यमानयोः सम्यग् एव न स्यात् ।
न च, अत्र भेदनं कुर्यात् इति विधीयते, भेदने निर्हते
यदन्यत् श्रूयते, तद्विधीयते ।

भेदार्थमिति चेत् ॥ १४ ॥ (आ०) ॥

अथ उच्येत, एवमुपायं तत्कपालं सन्धीयते, गायत्र्या
त्वा शताक्षरया सन्धीत इति तत्कपालं सन्द्ध्याम् इति ।
तत्र वक्ष्यामः,

शेषभूतत्वात् ॥ १५ ॥ (आ० नि०) ॥

न भेदनस्य शेषभूतं युज्यते, न तत् सन्धातुम् शक्यते
होमेन मन्त्रेण वा । नृदापि सन्धीयमानस्य भिन्नबुद्धिर्नैवा-
पेयात् ।

अनर्थकञ्च सर्व्वनाशे स्यात् ॥ १६ ॥ (यु०) ॥

सर्व्वनाशे च श्रूयते, भिन्नम् कपालमप्यु प्रवहन्ति
इति, तत्र अनर्थकः संस्कारः । ननु तत् उद्धृत्योपधाधि-
ष्यते । न इति ब्रूमः, अन्यत् उपदधाति इति हि आम-
नन्ति । तस्मात् नैमित्तिक कर्माङ्गं भित्रे जुहोति इति ।
(६ । ४ । ४ अ०) ।

— — —

क्षामे सर्व्वदाहे प्रायश्चित्तानुष्ठानाधिकरणम् । (क्षामेष्टिन्वाय) ॥

क्षामे तु सर्व्वदाहे स्यादेकदेशस्यावर्जनीय-
त्वात् ॥ १७ ॥

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, अथ यस्य पुरोडाशौ क्षायतः
तं यज्ञं वरुणो गृह्णाति, यदा तद्विः सन्तिष्ठेत् अथ तदेव
हविर्निर्वपेत्, यज्ञो हि यज्ञस्य प्रायश्चित्तिः इति । तत्र

सन्देह, किं सर्वेषामे प्राययित्त, उत एकदेशे चामे ? इति । किं प्राप्तम् ? प्राप्तनिमित्तत्वात् कृतस्त्रे वा एकदेशे वा । एवं प्राप्ते त्रूम, चामे तु सर्वदाहे स्यात् इति । तुगध्द पक्षं व्यावर्त्तयति, चामे सर्वदाहे प्राययित्तं स्यात् । कुत ? । एकदेशस्य अवर्जनीयत्वात्, न गच्छते एकदेशचामता वर्जयितुम्, नियतमग्निमग्निगे दाहस्य नूत्रा अवयवा जीयन्ते, तत्रेषु च कषास्त्रेषु अध वाकार्यं पुरोडागोऽधियीयते, उपरि च अद्वारा अभ्युक्षन्ते, तदवर्जनीय निमित्तत्वेनापि श्रूयमाणं नित्यमेव स्यात् । तत्र यस्य इति निमित्तश्रवणम् यिवक्षितं स्यात् । तस्मात् सर्वेषामे प्राययित्तम् इति ।

दर्शनाद्यैकदेशे स्यात् ॥ १८ ॥ (आ०) ॥

न च एतदस्ति, सर्वदाहे प्राययित्तम् इति, एकदेशे चायति भवितुमर्हति, निमित्तं हि उपसम्प्राप्तं चाणं नाम, एकदेशचाणमपि चाणमेव, यदि तत्र न क्रियते, श्रुतं न क्रियेत, न च एतत् युक्तम् । अपि च दर्शयति, यदा तद्वि सन्निष्ठेत, अक्षैतदेव हविर्निर्वपेत् इति, तेनैव हविषा संस्नानं दर्शयति, तत् सर्वेषाणे न अव-
कल्पते । तस्मात् एकदेशे एव चायति प्राययित्तम् इति ।

अन्येन वैतच्छास्त्रादि कारणप्राप्ति ॥ १९ ॥

(आ० नि०)

वागध्द पक्षं व्यावर्त्तयति । न च एतदस्ति, यदुक्तम्, एकदेशेऽपि चायति प्राययित्तम् इति, किन्तर्हि ? कृतस्य

क्षामे एव प्रायश्चित्तं, उपसंप्राप्तं हि निमित्तं, यत् शास्त्रोक्तं पुरोडाशौ क्षायतः इति, कृत्स्नस्य क्षातिः न अवयवस्य, न च एकदेशक्षामे, तस्य अवर्जनीयत्वात् । अथ यदुक्तं, क्षामेण हविषा समाप्तिर्दृश्यते, यदा तद्विः सन्तिष्ठेत इति । उच्यते, संस्थाने निमित्ते प्रायश्चित्तं, यदाप्यन्येनापि हविषा तत्-संस्थाप्यते, तदापि प्रायश्चित्तम् इति न दोषः ।

तद्विःशब्दान्नेति चेत् ॥ २० ॥ (आ०)

एवं चेत् उच्यते, अन्येन हविषा यदा संस्थाप्यते इति, नैवं, तद्विःशब्दात्, तद्विःशब्दोऽत्र भवति, यदा तत् हविः-सन्तिष्ठेत इति । अत्र अन्येन हविषा संस्थाप्यमाने तद्विःशब्दो न अवकल्येत इति ।

स्यादन्यायत्वादिज्यागामी हविःशब्दः तल्लिङ्ग-
संयोगात् ॥ २१ ॥ (आ० नि०)

स्यात् इज्यागामी हविःशब्दः तद्विः सन्तिष्ठेत तद्विष्क कर्म सन्तिष्ठेत इति । ननु मुख्याभावे गौणो गृह्यते, न अन्यथा इति । उच्यते, मुख्याभाव एव अयम् । कथम् ? । यदा सन्तिष्ठेत, तत् कर्म तेन हविषेति वाक्यभिद्येत । अवाचकं च स्यात् । कर्मैव हि सन्तिष्ठते, न हविः, तेन निमित्तम्, तत् हविः इत्यनुवादः । अनुवादश्चेत् अन्यहविष्कोऽपि कर्मणि संस्थिते प्रायश्चित्तम् इति गम्यते । कथं पुनर्हविःशब्दः कर्मणि वर्तते ? इति । तल्लिङ्गसंयोगात्, हविःसम्बद्धं कर्म हविःशब्देन हविः-सम्बन्धात् अवगम्यते, यथा प्रसह्यकारितया देवदत्तसम्ब-

इया क्षम्यते सिंघ, एवं हविषापि कर्म क्षम्यते । तस्मात्
क्षम्यमाने प्रायश्चित्तम् इति । (६।४।५ अ०) ।

एकहविरातापि पञ्चशरावनिर्भाषाधिष्ठानम् ।

यथाश्रुतीति चेत् ॥ २२ ॥ (पू०)

दर्गपूर्णमासाभ्यां स्नर्गकामो यजेत इति श्रूयते, तत्र
इदमस्ति वचन, यस्य उभयं हविर्गार्त्तिमाश्चेत् ऐन्द्र पञ्च
शरावमोदनं निर्वपेत् इति । तत्र सन्देह, किम् उभय
स्मिन् भार्त्ति पञ्चशरावो निर्वपेत्, उत अन्यतरस्मिन् ?
इति । किं प्राप्तम् ? इति चेत् पश्यसि, एवञ्चातीयके
एकस्मिन् इति ।

तत्र ब्रूम, उभयो इति । कुत ? । यथाश्रुति भवितु-
मर्हति, यत् यत् श्रूयते, तत् प्रवगम्यते, उभयोयार्त्तो श्रूयते,
श्रूयमाणं च विवक्षितम् न्याय्यम्, इतरथा यावदेव हवि-
इति तावदेव उभयं हवि इति स्यात् । तस्मात् उभयो-
रार्त्तो पञ्चशराव इति ।

न तल्लक्षणत्वादुपपातो हि कारणम् ॥ २३ ॥

(सि०)

नैतदेव, उपपातो हि भार्त्तिसम्बन्धे द्रश्य, तत् कारणं,
तस्य लक्षणं हविरार्त्ति, तत् व्यस्तं समस्तं च निमित्त, न
हि उभयशब्देन यत्किं विगिद्युम्, विशिष्यमाणे हि वाक्य-

न्मिद्येत, हविषः आर्त्ता पञ्चशरावः स च उभयस्य हविषः इति ।

आह, यदि विशेषणं न मृष्यते, हविषापि ते विशेषणं न प्राप्नोति । तदभिधीयते, मृष्यामहे हविषा विशेषणम् अविशेष्यमाणेऽनर्थकं स्यात्, यस्य आर्त्तिमार्च्छेत् इत्यविशेषे यत्किञ्चित् इति गम्यते, तत्र सर्वस्य एव किञ्चित् आर्त्तिमृच्छति, अन्ततश्चरितं निमिषित चिन्तितम् इति, तत्र यस्य इति निमित्तवचनं नित्यमनुपपन्नं गम्यते । तस्मात् अवय्वमार्त्तिर्विशिष्टव्या, सा च हविषा विशिष्यते, तथा हविः आर्त्तिसम्बन्धनिर्वृत्तिर्निमित्तं पञ्चशरावस्य । शक्नोति हि श्रुत्या त सम्बन्धं वक्तुम् । हविरुभयसम्बन्धं तु वाक्येन ब्रूयात्, दुर्बलं च वाक्यं श्रुतेः ।

ननु हविरार्त्तिसम्बन्धोऽपि वाक्येन एव । उच्यते, आर्त्तिर्निर्वृत्तिरपि तत्र गम्यते, सा च श्रुत्या, हविरुभयसम्बन्धेऽत्यन्तं श्रुतिरवहीयते । तस्मात् न तत्सम्बन्धो निर्वर्त्यमानो निर्दिश्यते इति । कथं तर्हि उभयशब्दः ? । उभयम् इति नित्यानुवादः, एकस्मिन् अप्यार्त्तं अपरस्मिन् अपि । तस्मादुक्तं यस्य उभयं हविरार्त्तिमार्च्छेत् इति ।

अथ कस्मात् न पदद्वयविशिष्टा आर्त्तिर्निमित्तं प्रतीयते ? इति, यस्य उभयगुणविशिष्टं हविरार्त्तिमार्च्छेत् इति । अत्र उच्यते, कथं तावत् भवान् मन्यते, विशिष्टेन अर्थेन विशिष्टा आर्त्तिर्निमित्तम् ? इति । आह, विशिष्टार्थस्य सन्निधानात् विशिष्टोऽर्थो आर्त्तिसन्निहितः । किं पुनः स्यात् यद्येव भवेत् ? । तत उभयविशिष्टा आर्त्तिर्नि-

मित्तम् इति गम्यते । अत्र उच्यते, इदं तावत् देवानाम्मिदं
प्रदत्तम्, यस्यापि हि विगिटार्थं प्रार्थितमिदं भवति,
किं तस्याविगिटो दण्डैः पराणुयते ? । किम् अतो यत्र
पराणुयते ? । एतदतो भवति, अत्रिगिटगताप्यार्थिर्नि-
मित्तं पञ्चगिरायस्य भवति । ननु उभयगद्दो हविर्ध्विगे-
ष्यति । न, हवि गद्देनासम्बध्यमानं तत्र गच्छति विगे-
टुम् । आनयन्त्यात् सञ्चल्यते तर्हि । तथापि न समर्थं,
न हि असौ निवृत्तिं प्रयोजयति ।

आह, विगेपयचनत्वात् तद्विवर्त्तको भविष्यति । यथा
शुक्ला गौरानीयताम् इति, न, एवम् अभिहिते कृष्णाम्
आनयन्ति, शुक्लगद्द एनां गां कृष्णादिभ्यो निवर्त्तयति ।
उच्यते, विपम उपन्यास, न तत्र गवाकृत्या द्रव्यं सञ्चयित्वा,
तस्यानयनम् उच्यते, तथापि चेदेवम् अभयिष्यत्, नैव एनां
शुक्लगद्दो ष्येच्यते, उभयविगेपयविगिटं तु तत्र आनयनं
प्रधानम् उच्यते, इह पुनरार्थिहविद्वत्तचित्ते द्रव्ये पञ्चगिराय ।
किं पुनः कारणम्, प्रधानभूतं आख्यातायै सञ्चय विगेपयं
भवति, पराथ पुनर्विद्युज्य ? इति । उच्यते, प्रधानभूते
आकृतिर्गुणा वा तस्य स्वार्थम् उच्यते, तत्र उभयविगेपय
विगिटं एकस्मात् वाक्यात् अवगम्यते, तद्विगिटं च कृत्वा
कृतो भवति, अन्यतरविगिटं कुर्यन् पशुतं कुर्यात्, यत्र
पुनराकृतिसचित्ते द्रव्ये आख्यातायै कीर्त्तयते, तत्र सर्वेष्वेव
तज्जातीयेषु उक्तो भवति, न तत्र एकस्मिन् निवृत्ते कृतं
मन्येत, अपरस्मिन् अपि हि आकृतिसचित्ते तत् उक्तमेव,

तत्र उक्तम् अप्रतिषिद्धं च किमिति न क्रियेत ? आख्या-
तार्थे पुनः प्रधाने न तस्य आकृतिलक्षितेन सम्बन्धः, तत्र
तदाकृतिकान्तरे अनुपसंक्रियमाणेऽपि कृतमेव प्रधान,
सगुण च प्रधानं भवति, न च किञ्चित् श्रुतं हीयेतेति,
तस्मात् तत्र विशेषणं युक्तं, न तु इह तथा, इह हि हवि-
राकृतिकस्य द्रव्यस्य आर्त्ता पञ्चशरावः इत्युक्तं, तत्र शक्यं
विशेषवचनेन प्रतिषेधावाचकेन निवर्त्तयितुम् ।

अपि च उभयशब्दे हविषा सम्बध्यमानेऽपि नव उभय-
विशिष्टा आर्त्तिः प्रतीयते । किं कारणम् ? । हविषा उभय-
शब्दः सम्बध्यते, न आर्त्तिमाच्छेत् इत्यनेन पदेन, तत्र
सन्निहितेऽपि उभयशब्दे हविःशब्दस्य यावानर्थः, तावतै-
वार्त्तिः सम्बध्यते, अविशिष्टश्च तत्र अर्थः । तस्मात् न
उभयविशिष्टा आर्त्तिर्निमित्तम् इति ।

अथ आर्त्याश्रयविभक्तियोगात् उभयशब्दस्य, उभय-
विशिष्टा आर्त्तिः इयुच्यते । तत्र, विभक्तिसंयोगो हि
हविर्विशेषणम् उभयशब्दं शक्त्यात् कर्तुम्, समभिव्याहा-
रात्, न आर्त्तिविशेषणं, न हि, अस्य आर्त्या हविर्विशि-
ष्टस्य समभिव्याहारोऽस्ति । अथ उच्यते, असत्यपि समभि-
व्याहारे आर्त्तिशब्दसन्निधानात् तद्विशिष्टैवार्त्तिः प्रत्येक्ष्यते
इति । तत्र, असत्या हि आकाङ्क्षायां सन्निधानम् अकारणं
भवति, यथा भार्या राज्ञः, पुरुषो देवदत्तस्य इति । एक-
वाक्यगतत्वात् तद्विशिष्टं गम्यते इति चेत् । नैतदेवम्,
एकस्मिन् अपि वाक्ये तदवयवभूतस्य अनपेक्षितस्य नैव
भवति सम्बन्धः, यथा, अश्वेन व्रजति श्वेतेन पटेन आवृतः

इति न अनपेक्षितस्य प्रसङ्गस्य गौतम्ये विगेषणं भवति ।

अथ उच्यते, अर्ति विगिटे न वृत्तिषा उभयस्य सम्भवे
इति । तदपि नोपपद्यते, न हि चार्तिमाध्यंत् इति इयि
विगेषणत्वे न उपादीयते, किन्तु १ पञ्चगुरावस्य निमित्त
त्वेन, इविरात्तं उभय पञ्चगुरावस्यस्य योगवयेन अभ्यु
पगम्यमानं चाप्यभिव्येत् ।

अथ इयि चार्तितत्त्वचित्तेन सम्भवे चाप्यत् इति
पुन इयिविगिटे न उभयगद्येन सम्भवेत् । तथापि चाप्य
भिव्येत् । तस्मात् न उभयविगिटा चार्तिर्निमित्तम् ।

चाह, यथैव चाप्यातात्पर्यप्रधान्ये उभयविगिटा उच्यते
इति न अन्यतरविगिटा निमित्तम् गम्यते, एवम् इत
स्मिन् अपि पक्षे उभयविगेषणविगिटा सा उच्यते, इति
यद्यपि स्येन चाप्यनादिविगिटा, तथापि अन्यतरविगिटा
भयसी न निमित्तं भवितुमर्हति इति, यो विगेष १
इति । तदभिधीयते, सत्यप्ये उपादेयत्वेन विगेषणद्वयं,
त्वत्पक्षे पुनस्तत्त्वत्वेन । चाह, किम् अतः, यत् सत्त्वत्
त्वेन १ । उच्यते, एतत् पक्षो भवति, इविराकृत्या सप्यते
द्रव्य, तस्य किञ्चित् बलस्यम् इति तत् प्रसक्तितम् उच्यमानं
न विज्ञायेत कस्य स्यात् १ इति, अथ या सर्वस्यैव द्रव्यस्य
इति गम्येत । तस्मिन् उभयस्मिन् अप्यविगिटे सति तस्य
चाप्यय सत्त्वयितुम् इविराकृतिः, उच्यते तत्र द्वयमावतति,
यत् इविराकृतिकं तदार्त्तम् इति, यदा यत् इविराकृतिकं
तदुभयम् इति, यदि तावत् यत् इविराकृतिकं तदार्त्तम्
इत्यपेक्षते ततो इविराकृतिश्च उभयम् अनुभयं वा प्राप्त

निमित्तम् गम्यते । अथ यत् हविराकृतिकं तत् उभयम् इति ततो न आर्त्तिर्हविषा विशिष्यते । हविषा अविशिष्ट-माणायाम् आर्त्तौ उभयशब्दो हविर्विशिष्यति इति नैतत् अवकल्पते । कथम् ? इति । एवं क्लृप्तं विशिष्येत, यत् हविराकृतिकम् उभयम् इति, तत्र पुनर्वक्तव्यम्, यत् हविराकृतिकम् उभयं, तच्चेदार्त्तम् इति, कथं तेन विशिष्टेन आर्त्तिः सम्बध्येत ? इति, न पुनः उभयहविःशब्दौ च आर्त्तिविशेषणार्थम् उच्चार्येयाताम् । अथ पुनरुच्चारणं न क्रियते, तथा यद्यपि हविःशब्दः तन्त्रेण आत्युभयाश्रयलक्षणार्थं न उच्चार्येत, अविशिष्टम् आर्त्तलक्षणं स्यात्, अविशिष्टम् उभयस्य । विशिष्टे इष्टे पुनरुच्चारणं कर्त्तव्यम्, तत्र वाक्यभेदः ।

एवम् उभयशब्दो यदि आर्च्छतिना सम्बध्येत न हविर्विशिष्टं स्यात्, तत्र अविशिष्टस्य हविष आर्त्तिर्निमित्तम् स्यात् । अथ हविःशब्देन सम्बध्येत, पुनरार्त्तिसम्बध्यार्थं हविःशब्दसहितम् उच्चार्येत, तच्चैतत् इति वा सर्वनाम्ना निर्दिश्येत, तत्र स एव वाक्यभेदः ।

उपादेयत्वे पुनर्न अन्योन्यविशेषणत्वेन प्रयोजनम् । इयमपि आर्त्तिर्विशिष्टम् उच्चार्येत, तत्र न अन्यतरविशिष्टा आर्त्तिर्निमित्तम् भविष्यति । लक्षणत्वे तु अन्यतरविशिष्टा भवति इत्येष विशेषः । अपि च, सर्वस्यैव पदस्य पदान्तरसम्बन्धे सति च, शब्दादृते तृतीयेन पदेन सत्यां गतो सन्निहितेनापि सम्बन्धो न युक्तः, न हि भवति, भार्या राज्ञः पुरुषो देवदत्तस्य इत्यत्र राजा पुरुषविशेषणम्,

असत्यान्तु गतौ उपादेयस्य अनेकस्यापि प्रवृत्तिन सम्यग्बो-
 स्वकल्पते व्यवहितेनापि । व्यवधानात् अयो वनीयान्
 इति, लक्षणत्वे तु लक्षणद्वयसन्निपातेऽत्रग्नौ द्वयेऽन्यतन-
 स्मिन् व्यवहितो गुणो वा जातव्यो भवति ॥ (६।४।
 ६ अ०) ।

होमाभिषवभक्षण रश् भक्षणाधिकरणम् ।

होमाभिषवभक्षण च तद्वत् ॥ २४ ॥ (पृ०)

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, हविर्धाने यावभिरभिपुत्याह
 वनीये हुत्वा प्रत्यक्ष परित्य सत्सि भगान् भक्षयन्ति इति ।
 तत्र अन्येन वचनेन अभिषव उच्यते यत्रतिना होम, तो
 तावत् न विधीयते, न च तयोः क्रम, अर्थात् एव हि स
 प्राप्त । तस्मात् एककृत्वं होमाभिषवाभ्यां भक्षणं विधी-
 यते अभिषवे कृते होमे च तत्कृत्वंभि भक्षणं कर्त्तव्यम्
 इति । तत्र एव मन्त्रेह किम उभयं य कृत्वात् स एव
 भक्षयेत् उत अन्यतरेणापि भक्षणम् ? इति । किं प्राप्तम्, १
 होमाभिषवभक्षण च तद्वत्, तद्वदेव स्यात्, यद्वदभिष
 प्राति । कथम् ? । नैतदेवम् सम्बध्यते, अभिपुत्य ततो
 हुत्वा ततो भक्षयेत् इति, न अन्येन अभिषवस्य होमस्य च
 क्रम कीर्त्यते, अभिपुत्य ये जुह्वति, ते भक्षयन्ति इति
 वाक्यं हि एवमिष्येत, अभिपुत्य भक्षयन्ति, हुत्वा भक्षयन्ति
 इति । तस्मात् होमाभिषवयो परस्परिण सम्बन्धो नास्ति
 इति एकेनापि भक्षणं सम्बध्यते, अपरिणापि, अभिपुत्य

भक्षयन्ति इति । तस्मात् अन्यतरेण निमित्तेन भक्षणं
भवति इति ।

उभाभ्यां वा न हि तयोर्धर्मशास्त्रम् ॥ २५ ॥

(सि०)

उभाभ्यां वा निमित्ताभ्यां भक्षयेत्, न भक्षणं होमा-
भिषवयोर्धर्मो विधीयते, किं हि स्यात् यदि तयोर्धर्मो
विधीयेत ? होमाभिषवौ प्रधानम् इति भक्षणं गुणः प्रति-
प्रधानं भिद्येत । अथ पुनः उभाभ्यां निमित्ताभ्यां भक्षणं
विधीयते, तस्मिन् विहिते एकोऽर्थो विहितो भवति, तेनैकं
वाक्यं, तदेतावति पर्यवसितं भवति, अभिषुत्य हुत्वा
भक्षयन्ति इति । तत्र एतदवान्तरं वाक्यं, हुत्वा भक्ष-
यन्ति इति, न च महावाक्ये सति अवान्तरवाक्यं
प्रमाणं भवति, पदान्तरस्य बाधनात्, यथा, नोद्यन्तमा-
दित्यमीक्षेत इति प्रतिषेधो गम्यते महावाक्यात्, अवान्तर-
वाक्यात् ईक्षणविधानम् । तस्मात् अन्यतरनिमित्तं भक्ष-
णम् अश्रुतं, महावाक्यात् इदम् अवगम्यते, हे निमित्ते
भक्षणस्य इति । भक्षणं च अन्यथा कुर्वन् श्रुतं परित्यजेत् ।
तस्मात् उभाभ्यां भक्षणम् इति । ६।४।७ अ०) ।

पुनराधानं प्रति वज्रानुगमद्वयस्य निमित्तताधिकरणम् ।

पुनराधेयमोदनवत् ॥ २६ ॥ (पू०)

अग्निहोत्रे श्रूयते, यस्योभावानुगतावग्नी अभिनिस्तो-

चेत्, यस्य वाङ्म्युदितात् पुनराधेयमेव तस्य प्रायश्चित्ति
इति । तत्र सन्देहः, किम् अन्यतरानुगमने पुनराधेयम्
उत उभयानुगमने ? इति । किं प्राप्तम् ? पुनराधेय-
मीदनयत् स्यात्, यथा पञ्चगवोऽन्यतरस्य आर्त्ता भूति,
एवं पुनराधेयम् अन्यतरानुगमने भवितुमर्हति, यावद्यमेव
प्रसङ्गात् इति, यथा इह यथे, इह सुकृतं करिष्यामि
इत्येवमेवाभिसम्बन्ध इति ।

द्रव्योत्पत्तेर्विभयो स्यात् ॥ २७ ॥ (सि०) ॥

द्रव्ये विनष्टे तस्यैव द्रव्यस्य उत्पत्तिरपि प्रायश्चित्तं,
तस्य दृष्ट प्रयोजनं, कथं द्रव्यं भवेत् ? इति पुनराधानं
क्षियते । तत्र एष धर्मा, दावन्ती सद्य उत्पद्येते, न पृथ-
क्षेन । तत्र, अन्यतरानुगमने न गच्छते एक आधातुम्,
विगुणं स्यात् । अथ द्वितीयमप्यादधीत । स यदि ताव-
दाहवनीय, तत्र आहवनीयोऽन्यो होमार्थो विध्यते एव
इति न च होमाय स्यात् । यद्य होमार्थम् उत्पाद्यते न
आहवनीय, यत एष संस्कारशब्दः, संस्कारशब्दस्य एकेनापि
संस्कारेण विना न भवति, एषोऽपि च संस्कारः, यत्
होमार्थता, यत् आहवनीये जुहाति इति श्रूयते, तत्
एकस्मिन् अनुगते, एकस्मिन् आधीयमाने वैगुण्यं, द्वयो-
रपि हि वैगुण्यमेव । तस्मात् न एकस्मिन् अनुगते पुन-
राधेयम् अगच्छत्वात् इति । (६ । ४ । ८ अ०) ।

पञ्चशरावनिवापस्य कर्मान्तरताधिकरणम् ।

पञ्चशरावस्तु द्रव्यश्रुतेः प्रतिनिधिः

स्यात् ॥ २८ ॥ (पू०) ॥

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, यस्य उभयं हविरार्त्तिमाच्छेत् ऐन्द्रं पञ्चशरावमोदनं, निर्वपेत् इति तत्र सन्देहः, किं हविवि आर्त्ते पञ्चशरावः प्रतिनिधिः, उत निमित्ते कर्मान्तरम् ? इति । कथं प्रतिनिधिः, कथं कर्मान्तरम् ? इति । यद्येवम् अभिसम्बन्धो भवति, पञ्चशराव निर्वपेत् कुर्यात् इति, ततः सन्नप्रायस्य कार्ये पञ्चशरावः प्रतिनिधिः इति । अथ न पञ्चशरावो निर्वपतिना, किन्तु देवतया सम्बध्यते पञ्चशरावम् ऐन्द्रं कुर्यात् इति, ततो निमित्ते यजतिर्विधीयते ।

किं तावत् प्राप्तम् ? पञ्चशरावस्तु द्रव्यश्रुतेः प्रतिनिधिः स्यात्, पञ्चशरावः सन्नप्रायस्य प्रतिनिधिः । कुतः ? । द्रव्यश्रुतेः, द्रव्यस्य निर्वपे श्रवणं, न इन्द्रसम्बन्धः । कुतः ? । एवं निर्वपविधिर्भविष्यति, तत्र श्रुतिर्विधायिका, इतरथा द्रव्यदेवतासम्बन्धे वाक्यं स्यात्, तत्र दुर्बल श्रुतेः । तस्मात् प्रतिनिधिः इति ।

चोदना वा द्रव्यदेवताविधिरवाच्ये

हि ॥ २९ ॥ (सि०) ॥

निमित्ते वा यजतिः कर्मान्तरं, द्रव्यदेवताविधिः । द्रव्यदेवतम् इह श्रूयते, पञ्चशरावम् ऐन्द्रं कुर्यात् इति,

इतरथा हि ऐन्द्रम् इति प्रमादपाठोऽवगम्येत । ऐन्द्रमात्रे
न्द्रयोर्वा प्रयथार्थानुवाद ऐन्द्रम् इति स्यात् । प्रवाये
हि तं देवते, ऐन्द्रगद्येन इन्द्रो महेन्द्रय न गण्योऽनुवदि-
तुम् । विशेषणत्वे वाक्यमिदं । ननु श्रुतिर्विनीयसी इय
म् । सत्यमेव, किन्तु इतरग्निन् पक्षे बाध्यततरां श्रुति ,
ऐन्द्रगम्यस्य प्रतस्तत्वात् । (६।४६ अ) ।



पञ्चमपादपाठस्य नैमित्तिकदमपादाहताधिकारसम् ।

स प्रत्यामनेत् स्थानात् ॥ ३० ॥ (पु०) ॥

स एष नैमित्तिको याग, किम् अमावास्या प्रति
प्रामनेत्, न ? इति । किं प्रातम् ? स प्रत्यामनेत्, स्थानात्
स एष याग अमावास्या प्रति प्राप्तातुमर्हति । कुत ? ।
स्थानात्, यानि विनष्टे याग एष श्रूयमाणा यदि न नष्ट
स्याद्, ततोऽर्चवान् भवति । अथ चन्द्र, निष्प्रयोजनस्याथ
क्रियमाणं निष्प्रयोजनमेव भवितुमर्हति, विगुण च निष्प्र-
योजनमेव, विनष्टमामावास्याम् इति प्रत्यक्षम् । इदम् परि-
कर्त्तव्यम् इति शाब्द, यत् विनष्ट, तत् निष्फलम् इति
न कर्त्तव्यम् । इदं च कर्त्तव्यम् इति प्रत्याम्नायोऽवगम्यत ।

अङ्गविधिर्वा निमित्तसयोगात् ॥ ३१ ॥ (सि०)

अङ्गं वा एतत् विधीयते, अविष्यं प्राप्तौ निमित्ते
याग श्रूयते, तच्च अयमापतति, यदा निमित्ते सतस्तत्र
फलं फलं, यदा अमावास्याया यत् काय्यं तदस्य, यदा

तस्य अङ्गम् इति । स्वप्रधानं तावत् न, कल्पयत्वात् फलस्य ।
न अमावास्यायाः कार्ये । किं कारणम् ? । अव्यवस्थात्,
नैव श्रूयते, तस्याः कार्ये वर्तते इति, कर्तव्योपदेशेनापि
न अन्यतमाध्यवसानं त्रिषु एषु पक्षेषु तेषु च पक्षेषु विवक्षित-
तेषु कर्तव्योपदेशेऽवकल्पनी ।

ननु एवम् अभिमन्त्र्यो भविष्यति, यस्य उभयं हवि-
रार्तिमाच्छेत् स एतेन यागेन साधयेत्, यत् साधयितु-
कामः । किञ्च अस्मी साधयितुकामः, यदमावास्यायाः फलम्
इति । अत्र उच्यते, फलपदेन सम्बन्धाभावात् सम्बन्धस्य
विनाशकं वाक्यं, श्रुत्या च यागकर्तव्यता विधीयते, सा च
वाक्यात् बलीयसी । तस्मात् न तत्कार्ये वर्तते इति ।
किन्तर्हि प्रयोजनम् ? । तस्या अमावास्याया अङ्गम् । ननु
एतदपि नास्ति तस्या अङ्गम् इति । तत्र उच्यते, तत्सम्ब-
न्धेन समाम्नानात् तत्प्रयोगवचनेन गृह्यते, दर्शपूर्णमा-
साभ्यां फलं साधयेत् सर्वैरङ्गैः सह, अस्यां च आर्तौ एष
याग इतिकर्तव्यता इति । तस्मात् एवम् अवगम्यते, विनष्टे
हविषि अमावास्यां यन्न शक्नोति स्वकार्यं कर्तुम्, तत्
अनया इतिकर्तव्यतया सहितं शक्नोति इति । तस्मात्
निमित्ते कर्माङ्गम् इति । (६।४।१० अ०) ।

सवायागूर्याप्रवृत्तस्य विश्वजिदावश्यकताधिकरणम् ।

विश्वजित्प्रवृत्तेभावः कर्मणि स्यात् ॥ ३२ ॥

(सि०)

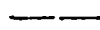
एतदाग्रायते, सर्वाभ्यो वा एव देवताभ्य, सवभ्य
 पृष्ठेभ्य आग्रातमागुरते य सत्राय आगुरते, विग्नजिता
 पतिराधेष सर्वपृष्ठेन सर्ववेदसदधिणेन यजेत, सवाभ्य
 एव देवताभ्य, सर्वेभ्य पृष्ठेभ्य, आत्मानं निष्क्रीणीते
 इति, सत्राय आगोरणे निमित्ते विग्नजित् श्रूयत । तत्र
 सन्देहः, किं सत्राय आगुर्ये य सर्वं प्रयुङ्क्ते, तस्य
 विग्नजित्, अत यो न प्रयुङ्क्ते तस्य ? इति । किं तावत्
 प्राप्तम् ? यद्य प्रयुङ्क्ते, यद्य न इति पविशेयात् । अथ वा
 प्रयन्त्रानस्य । कुत ? निमित्ते कर्माङ्गम् एवञ्जातीयकम्
 इत्युक्तं, तत् अप्रयुज्यमानस्य फलम् अत्र स्यात् ? इति ।

एवं प्राप्ते भूम, विग्नजित्तु, अपठते भवेत्, सत्रस्य
 क्षियाया अभावे विग्नजित् । किं कारणम् ? । यद्य हि
 श्रूयत, य सत्राय आगुरत, स विग्नजिता पतिराधेण
 यजेत इति, य सर्वं करिष्यामि इत्येवम् आगुरत स विग्न-
 जिता यागेन भाधयेत् इति, यदर्थम् अमो सद्य कर्तुं
 मिच्छति, तदर्थम् इति गम्यते । कथम् ? । य आगुरते,
 स तेन यजेत, यागेन निर्वर्त्तयेत् इति वाक्यार्थो गम्यते,
 न यागं निर्वर्त्तयेत् इति । कुत ? । यागस्य गुणत्वेन
 अवस्थात् । कथम् तस्य गुणत्वम् ? । छतीयानिर्द्देशात्,
 प्राधान्ये हि फलं कल्प्यते । इतरस्मिन् पक्षे प्रत्यक्षात्
 वाक्यात् फलावगमः ।

निष्क्रियवादाच्च ॥ ३३ ॥ (यु०)

एवं तत्र श्रूयते, सर्वाभ्यो वा एव देवताभ्य, सर्वेभ्य

पृष्ठेभ्य यत् आत्मानं निष्क्रीणीते इति, निष्क्रीयद्वारेण च
 सस्तवः प्रवृत्ते न युज्यते । तस्मात् अप्रवृत्ते विश्वजित्
 इति । अथ कस्मात् नैवमभिसम्बन्धः क्रियते ? आगूर्थ्य
 सत्राय विश्वजिता यजेत इति, विश्वजितः सत्रस्य च
 सम्बन्धो विज्ञायेत, आगोरणवेलायाम् इति । नैवम्,
 आगोरणविशेषणं हि सत्रं सत्रविश्वजित्मसम्बन्धे व्यवहित-
 कल्पना स्यात् । श्रुतिश्च पुरुषेण विश्वजितं सम्बन्धयति,
 विश्वजिता यजेत पुरुषः इति, न सत्रेण । सत्रस्य विश्व-
 जित् यागः इति, आगूर्थ्य इति च । एव अवणम् अर्थवत्
 भवति । श्रुताङ्गत्वे तु अर्थप्राप्तं न वक्तव्यम्, न च, आगूर्थ्य
 यजेत इति आगोरणानन्तर्यं शक्यं विधातुम्, अशब्दार्थो
 हि तदा आशीयेत, समानकर्तृकता हि शब्दवती पूर्व
 कालभावस्य च अर्थप्राप्तत्वात् न वक्तव्यता । तस्मात्
 आगूर्थ्य इत्यत्रैव विश्वजितः सम्बन्धः, स चेत्, आगूर्थ्य न
 सत्रेण यजेत यस्य विश्वजित् इति ॥ (६ । ४ । ११ अ०) ॥



बर्हिषेत्यादिश्रुते व्रतकालविधानार्थताधिकरणम् ।

वत्ससंयोगे व्रतचोदना स्यात् ॥ ३४ ॥ (पू०)

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, बर्हिषा वै पौर्णमासे व्रतम्
 उपयन्ति, वत्सेन प्रमावास्यायाम् इति । तत्र सन्देहः,
 किं वत्ससाधनकं व्रत विधीयते, उत व्रतस्य कालः इति,
 अथ वत्सो व्रताङ्गम् इति । किं प्राप्तम् ? वत्ससाधनकं व्रत

विधीयते । इति, अमावास्यायां वक्षोर्वृतं कुर्यात् इति ।
वक्षव्रतसंयोगोऽपूर्व, स विधीयते, तस्मिन् विधीयमाने
उभयमपि विहितं भवति वक्षो व्रतम् ।

कालो वा उत्पन्नसयोगात् यथोक्तस्य ॥ ३५ ॥

(सि०)

यथोक्तस्य वचनान्तरेण प्राप्तस्य कालोऽयं विधीयते ।
कुत । उत्पन्नसयोगात्, उत्पन्नसयोगोऽयं व्रतस्य, न
उत्पत्तिसंयोगः कथम् । । अमापममांस बह्वसर्पिष्क व्रतं
व्रतयन्ति इति विहितं पुर्यं व्रतम्, अपप्रातय कालं,
तस्मात् कालविधिरिति ।

अर्धापरिमाणाच्च ॥ ३६ ॥ (यु०)

न च गन्धोऽपार्थं परिमासुम्, वक्षेन व्रतम् उपयन्ति
इति किं वक्षोऽत्र व्रतयितव्यं । एव वक्षेन व्रतम् उपगतं
भवति, किं वक्षेन वृक्षस्थानीयेन व्रतयितव्यम् । इति
एवं तदुपेतं भवति, उत यत्नं सन्निधाय तदुपेयात् । इति,
नैव व्यवतिष्ठते शास्त्राद्य, कारणं हि एतत् निर्दिष्टं, न
इतिकर्तव्यता । एतावत् उक्तं, वक्षसाधनं व्रतं कुर्यात् ।
कथम् । इत्येतद्विशेषाकाङ्क्षमेव अवितिष्ठेत, नैव अर्धं
परिच्छिद्यते, व्रते किं वक्षेन क्रियते इति, अथ वा यथा
तदेति । तथा वक्षो व्रतेन सम्यध्यमान इष्टं स्यात्, अप-
रार्धतामापद्येत, परार्धतां च अस्य द्योतयति विभक्तिः

तृतीया, साधकतमे हि सा भवति । तस्मात् अपि कालार्थः संयोगः ।

वत्सस्तु श्रुतिसंयोगात्तदङ्गं स्यात् ॥ ३७ ॥ (२पू०)

यदुक्तं, निहितत्वात् व्रतस्य अनुवादः इति, सत्यमेतत् । यत्तूक्तं, कालविधानार्थः इति, तन्न, वत्सः तदङ्गत्वेन विधीयते । कुतः ? । श्रुतिसंयोगात्, वत्सेऽङ्गे विधीयमाने श्रुतिः निमित्तम्, काले लक्षणाशब्दः स्यात् । श्रुतिलक्षणा-विशये च श्रुतिर्न्याय्या । तस्मात् अङ्गं वत्सः इति ।

कालस्तु स्यादचोदना ॥ ३८ ॥ (उ०) ॥

कालस्तु एष निर्दिश्यते, न वत्सोऽङ्गं विधीयते, नैषा चोदना, वर्हिषा वै पौर्णमासे व्रतम् उपयन्ति, वत्सेन अमावास्यायाम् इति । कथम् अवगम्यते ? । विधिना एकवाक्यत्वात्, परस्ताच्च विधिः समान्नायते, पुरा वत्सानाम् उपाकर्त्तोर्दिश्यती अश्रीयताम् इति, यदि एषोऽपि विधिः स्यात्, वाक्यभिद्येत । अनुवादश्च तथाभूतस्य अर्थस्य भवति, न च वत्साङ्गता अप्राप्ता, अप्राप्तस्तु कालः ।

अनर्थकश्च कर्मसंयोगे ॥ ३९ ॥ (यु० १) ॥

न च, शक्यो वत्सोऽत्र व्रतयितुम्, कर्मसंयोगे वत्सेन न अर्थः शक्यते कश्चित् कर्तुम् । तस्मात् अपि न वत्सोऽङ्गम् ।

अवचनाच्च स्वशब्दस्य ॥ ४० ॥ (यु० २) ॥

न च एतदुच्यते, विग्रहस्य अपितं वास प्रतयिष्यते इति,
न च, यस्य प्रथस्य स्वगन्धं यूयते, वास इत्याहुतिगन्ध-
मांसे न वर्तते । तस्मात् एव कान्त इति । (६ । ४
१२ प०) ।

— • —

अद्वैतस्यैव नान्य सद्यस्मद्वयस्यैवनाधारवताधिष्ठातृम् ।

कालश्चेत्सन्नयत्पक्षे तद्विहसयोगात् ॥ ४१ ॥ (प०)

कालार्थं सयोग इत्येतत् समधिगतम् । इदानीं मन्दे
किं सन्नयत्पक्षे एव कान्त, उक्तं असन्नयतोऽपि ? इति । किं
प्राप्तम् ? सद्यस्मद्वयत्पक्षे । कुत ? । एवं यूयते, पुरा वक्ष्याना
मपाकरणं इति, न च असन्नयतो वक्ष्यापाकरणमस्ति ।
तस्मात् सन्नयत्पक्षे एव कान्त । अपाकरणम् नित्यम्
इति ।

कालार्थत्वाद्दीर्घयोः प्रतीयेत ॥ ४२ ॥ (सि०) ॥

वाग्वद् पक्षं व्यावर्त्तयति, न सन्नयत्पक्ष एव, असन्न-
यतोऽप्येव कान्त स्यात् । कुत ? । कालार्थत्वात्, न
वक्ष्यापाकरणेन तत्र किञ्चित् प्रयोजनमस्ति, कालेन तु
प्रयोजनं, येन च तत्र प्रयोजनं, स स्तम्भते । कथं पुनर्वक्षा-
पाकरणम् कालार्थम् ? इति, पराद्यत्वात्, पश्यते, हि ते
अपाक्रियन्ते, तथाहि दृष्टार्थता भवति, इतरथा अदृष्टार्थता
स्यात्, तस्मात् न उपादेयत्वेन वक्ष्यापाकरणं यूयते इति ।

यत्तूक्तं, तस्मिन्संयोगात् सन्नयत् पक्षे एव इति । तत्र, असन्नयतोऽपि कालाहानात्, यस्यापि न सान्नाय्यं, तस्यापि वत्सापाकरणमेव न स्यात्, न तु वत्सापाकरण-कालोऽपि, कालेन च नः प्रयोजनं, न वत्सापाकरणेन । यथा शङ्खवेलायामागन्तव्यम् इति, यस्मिन्नपि ग्रामे शङ्खो न आध्मायते, तस्मिन्नपि स तथाकालोऽस्ति इति, न आगमनं परिहास्यते । एवम् इहापि असत्यपि वत्सापाकरणे तत्काले भिद्यमाने व्रतम्, तस्मिन् काले न परिहास्यते इति । (६।४।१३ अ०) ।

—

सह शाखयत्यस्य कालविधानार्थताधिकरणम् ।

प्रस्तरे शाखा श्रयणवत् ॥ ४३ ॥ (पू०)

दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत इति । तत्र श्रूयते, सह शाखया प्रस्तरं प्रहरति इति । तत्र सन्देहः, किं शाखा प्रस्तरस्याङ्गभूता, अङ्गप्रयोजनसम्बन्धः तयोः । अथ कालार्थः संयोगः, प्रस्तरप्रहरणकाले शाखा प्रहर्त्तव्या ? इति । किं प्राप्तम् ? प्रस्तरे शाखा श्रयणवत्, प्रस्तरस्य अङ्गभूता शाखा । कुतः ? सह शाखया प्रस्तरं प्रहरति इति, सहयुक्तेऽप्रधाने तृतीया विभक्तिर्भवति २।३।१६ सू०, सा च शाखायां तृतीया । तस्मात् प्रस्तरस्य शाखा गुणभूता, प्रस्तरे च द्वितीया, सहयोगे च तृतीया, तृतीया गुणतः, द्वितीया प्रधानतः । -ननु न शाखया प्रस्तरस्य

कथित् उपकार क्रियते । सत्त्वं न दृष्ट क्रियते, किन्तु
चदृष्ट क्रियते, अयणवत्, यथा पयसा मैत्रावरुणं श्रियन्ति
इति द्वितीयाद्वितीयासयोगात् चदृष्टय उपकारो गम्यते ।
एवम् इहापि इति ।

कालविधिर्विभयोर्विद्यमानत्वात् ॥ ४४ ॥ (सि०)

कासविधिर्वा स्यात् । कुत १ । उभयोर्विद्यमानत्वात्,
प्रस्तरस्तावत् सुगन्धारणार्थं प्राप्तो विद्यते, तस्य प्रहरण-
मपि पिण्डिणे कास्ते वास्यान्तरेषु विहितं, तत् शाखाया
प्रतिपादनाये, तस्य एतत् पुनर्वचनम् । उच्यते, भवत्
प्रस्तरस्य पुनर्वचनं, शाखा तु अत्र विधीयते इति । उच्यते,
उभयो अपि विद्यमानत्वात्, शाखा पूर्वं विहिता वक्ता
पाकरणार्था, इदानीं पुन किं गुणभूता चाद्यते, उत
प्रतिपाद्यते ? इति, प्रतिपाद्यमानायां दृष्ट प्रयोजनं,
प्रेमविद्योगात् प्रचरितुम् अवकाश स्यात् या यावती च
साक्षा, देवान्तरसंयोगस्य न दृष्ट किञ्चित् अस्ति, तस्मात्
प्रहरण प्रतिपत्ति तस्या, तस्मात् परत प्रयोजनाभावात्
कालनियम क्रियते । ननु द्वितीयाऽप्रधाने भवति, सा च
शाखायाम् । अत्र उच्यते, या असौ शाखायां द्वितीया,
सा द्वितीयार्थे । या च प्रस्तरे द्वितीया, सा द्वितीयार्थे ।
कथम् अवगम्यते ? । सहयोगे एकस्मिन् कास्ते उभयमपि
प्रवर्तयन् इति, अत्र यस्य निश्चात काल, तस्य अत्र
वाद, यस्य तु अनिश्चात, तस्य विधि, शाखायाश्च अनि-
श्चात, प्रस्तरस्य निश्चात, तस्य पुनरुच्चारणम् अनिश्चा

तार्थं, तत् प्रधानम् । इतरस्य उच्चारणं प्रधानं, प्राधान्यं च द्वितीयार्थं, तत्र तृतीया । पारार्थ्यम् अपि तृतीयार्थः, तत्र द्वितीया । तस्मात् अयथार्थं विभक्तिवचनम् ।

अतत्संस्कारार्थत्वाच्च ॥ ४५ ॥ (यु० १) ॥

न च, शाखया प्रस्तरस्य उपकारो दृष्टः क्रियते, काष्ठं, दह्यमानस्य तृणस्य न उपकारे वर्तते, तृणं तु काष्ठस्य उपकुर्थात् । तस्मात् न शाखा प्रस्तरार्था ।

तस्माच्च विप्रयोगे स्यात् ॥ ४६ ॥ (यु० २) ॥

किं भवति प्रयोजनं, यदि प्रस्तरस्य गुणभूता, तथापि प्रस्तरप्रहारकाले शाखा प्रतिपाद्यते ? इति । उच्यते, यदि प्रस्तरस्य प्रक्रियमाणस्य अङ्गभूता शाखा, ततो विना प्रस्तरेण, न प्रहर्त्तव्या भवति । अथाङ्गभूता, विनापि प्रस्तरेण प्रहर्त्तव्या, अस्माभिः उक्तं प्रस्तरकाले प्रहर्त्तव्या इति, तस्माच्च विप्रयोगे स्यात् तस्मात्, एव कारणात् प्रस्तरविप्रयोगेऽपि शाखायाः प्रहरणं स्यात् इति ।

उपवेषश्च पक्षे स्यात् ॥ ४७ ॥ (पू०) ॥

यथा पूर्वः पक्षः, तथा सति, सान्नाय्ये सति असति च शाखा विद्यते इति उपवेषो सति च असति च स्यात्, यथा तु सिद्धान्तः, तथा सान्नाय्यपक्षे शाखा सती हि प्रतिपाद्यत इति । तत्रैव उपवेषो न अन्यत्र इति । (६।४। १४ अ०) ।

इति श्रीशबरस्वामिनः कृतौ मीमांसाभाष्ये षष्ठस्य-
ध्यायस्य चतुर्थः पादः ।

दर्म भुवनेष्टी नेमितिब्रह्मदेवतापनयाभिस्वरूपम् ।

अभ्युदये कालापराधादिज्याचोदना स्यात् यथा
पञ्चशरात्रे ॥ १ ॥ (पू०) ॥

इदमामनन्ति, वि या एन प्रजया पशुभिरर्चयति,
वर्चयत्यस्य भ्रातृव्य, यस्य हविर्निर्गत पुरस्ताच्चन्द्रमा अभ्यु
नेति चेधा तण्डुलान् विभजेत् ये मध्यमा, स्यु, तानग्नये
दाधे पुरोऽङ्गागमष्टाकपालं निर्वपेत्, ये स्यविष्ठा तान्
इन्द्राय प्रदाधे दधन् चरुम्, ये चोदिष्ठा, तान् विष्णवे शिपि-
विष्ठाय शृते चरुम् इति, तत्र सन्देहः, किं कालापराधे
यागान्तरम् इदं चोद्यते, उत तेषु एव प्रकृतेषु कर्मसु िमित्ते
देवतापनयः १ इति ।

किं प्राप्तम् ? । अभ्युदये य कालापराधः तत्र इज्या
चोदना स्यात् । कथम् ? । पुरोऽङ्गागमग्नये दाधे मध्यमान्
कुर्वते, ये स्यविष्ठा तान् इन्द्राय प्रदाधे दधनि चरुं कुर्यात्,
चोदिष्ठान् विष्णवे शिपिविष्ठाय इति, यजतिषु फलभाक्तु-
संयोगादिति विधानं गम्यते, यथा पञ्चशरात्रे द्रव्यदेवता
सम्बन्धेन कर्मान्तरं गम्यते, यथा पशुकामेष्ट्यां, य पशुकाम
स्यात्, सोऽमावास्यायाम् इष्ट्वा यजान् अपाकुर्यात्, ये
स्यविष्ठा, तानग्नये सनिमतेऽष्टाकपालं निर्वपेत्, ये
मध्यमा, तान् विष्णवे शिपिविष्ठाय शृते चरुं येऽग्निष्ठा,

तानिन्द्राय प्रदात्रे दधंश्चरुम् इति । एवम् इहापि इति ।
अपि च न प्रकृते द्रव्ये देवता श्रूयते, श्रुते चरुम् इति हि
तत्र भवति वचनं, न च अभ्युदयकाले अपणं कृतमस्ति
तस्मात् कर्मान्तरम् ।

अग्नयो वा विद्यमानत्वात् ॥ २ ॥ (सि०) ॥

देवतापनयो वा । कुतः ? । विद्यमानत्वात्, विद्यन्ते
हि कर्माणि प्रकृतानि, तेषु विद्यमानेषु पुनर्देवतासम्बन्धो
हविषो नोपपद्यते, यस्य अनुपपत्त्या यागः कल्पते ।
तस्मात् न यागान्तरं, तेषु एव हविःषु देवतान्तराणि
विधीयन्ते ।

तद्रूत्वाच्च शब्दानाम् ॥ ३ ॥ (यु० १)

देवतापनयसरूपाश्चामी शब्दाः भवन्ति, ये मध्यमाः,
तेषां देवतान्तरं विधीयते, तत्र द्रव्यं प्राप्तम्, अप्राप्ता देवता
विधीयते । कथं पुनर्देवताविधानार्थं न अनेकगुणविधान
दोषो जायेत ? इति । उच्यते, नैव अत्र अनेको गुणो विधी-
यते कस्मिंश्चित् वाक्ये । तण्डुलान् विभजेत् इत्यत्र तावत्
विभागमात्रं विधीयते, अन्यत् सर्वमनूद्यते, तस्मात्
अदोषः । ये मध्यमाः, तेषाम् अग्निर्देवता विधीयते, अन्यत्
पुरोडाशादि अनूद्यते, ये स्थविष्ठाः, तेषां दधिसहितानाम्
इन्द्रो देवता अस्मिन् वाक्ये विधीयते । तत्र अर्थप्राप्ते अपणे
सति, चरुता, सह सप्तम्यर्थेन अर्थप्राप्तेनैव अस्मिन् वाक्ये-
नूद्यते, ये जोदिष्ठाः, तेषां श्रुतसहितानाम् विष्णुः शिपि-
विष्टो देवता विधीयते, अन्यत् सर्वमनूद्यते । तस्मात् अदीयः ।

आतश्चनाभ्यासस्य दर्शनात् ॥ ४ ॥ (यु० २)

आतश्चनाभ्यासश्च दर्शयति । कथम् ? एवं श्रूयते, यदि विभीषादभिमोक्षेयतीति महाराचे हवीषि निर्धेपेत् फलीकृतैस्तण्डुलैश्चपासीत, अहं दधि हविरातश्चनार्थं मिदध्यात्, अहं न, यद्यभ्युदियात् अनेनातश्च प्रचरित्, यद्यु न, माद्वय भोजयेत् इति । यदि कर्मान्तरम् उपादेयत्वेन तदा तण्डुला दधि शृतं च । तस्मात् लौकिकानि उपायानि, न ह्येव तदा प्रकृतानां व्यापारः, तत्र अविनष्टे दधनि अपरिशुभामावासे क्रियमाणे तिथ्यते दधीति न आतश्चनमावर्त्तेत, तस्यामिवाभ्युदितष्टौ दधि विद्यते इति न आतश्चनं स्यात् । अथ निमित्ते देवताप-
नयः, ततस्तस्मिन् दधनि चरुं कृतं इति, पुनरामावासे द्वाहे आतश्चनेन कार्यम्, एवम् आतश्चनाभ्यासस्य दर्शनं देवताविधाने युज्यते इति ।

अपूर्वत्वाविधानं स्यात् ॥ ५ ॥ (आ० नि० १) ॥

अथ यदुक्तं, यथा पशुकामिष्यां कर्मान्तरं, य पशु-
कामं स्यात्, सोऽमावास्याम् इष्ट्वा वस्त्रानपाकुर्ण्यात्
इति, तत्परिहर्त्तव्यम् । तत्र उच्यते, युक्तं, यत् तत्र कर्मा-
न्तरविधानम् । कुत ? अपूर्वत्वात् न तत्र कथितं पूर्वं
प्राप्तो यागो विद्यते, सोऽमावास्याम् इष्ट्वा इति हि परि-
समाप्ते तस्मिन् इदमारभ्यते तत्र द्रव्यदेवतासंयुक्तो निर्व्य-
पतिशब्दो न अस्तरेण उल्लेखः, द्रव्यदेवतयोः सम्बन्धो विद्यते
इति यजति गमयति । न तु इह एवम्, इह हि याग-

प्रकृतो गम्यते तस्मिन्नेव विद्यमानस्य द्रव्यस्य देवता-
सम्बन्धमात्रं विधीयते इति न दोषो भवति ।

पयोदोषात्पञ्चशरावेऽदुष्टं हीतरत् ॥ ६ ॥

(आ० नि० २)

अथ यदुपवर्णितं, यथा पञ्चशरावे कर्मान्तरं विधीयते,
एवम् इहापि इति, तत्परिहर्तव्यम् इति । अत्र उच्यते,
युक्तं पञ्चशरावे कर्मान्तरं, दुष्टं हि तत्र द्रव्यं, यस्य देवता
विधीयते । तत्र अवश्यं द्रव्यम् उपादेयत्वेन चोदयितव्यं,
तस्मिन् उपादीयमाने देवतान्तरे च अपूर्वः सम्बन्धो विधी-
यते, तत् यागान्तरं भवति इति । इतरत् इह द्रव्यम्
अदुष्टं, तदनूय, प्रकृते यागे देवता विधीयते इत्युक्तं,
तस्मात् अदोषः इति ।

सान्नाय्येऽपि तथेति चेत् ॥ ९ ॥ (आ०) ॥

एवं चेत् पश्यसि, सान्नाय्येऽपि दोषः, तदपि हि
अभ्युदये तत्कालापभ्रंशात् दुष्टम् इति ।

न तस्यादुष्टत्वादविशिष्टं हि कारणम् ॥ ८ ॥

(आ० नि० १)

नेतदेव, पञ्चशरावे हि दुष्टं द्रव्यं, इह तादृशमेव अव-
तिष्ठते । ननु कालापभ्रंशेन दुष्टम् । न दुष्यति, अविशिष्टं
हि कारणम्, अभ्युदये प्रायश्चित्तविधानं दुष्टेऽप्युपपद्यते,
कालापराधे अदुष्टेऽपि ता, अकाले हि अभिप्रवृत्तस्य
शक्यते देवताविधानं, न तु विनष्टस्य ।

लक्षणार्थां शृतश्रुति ॥ ८ ॥ (आ० नि० २) ॥

अथ यदुक्तं, न प्रकृते द्रव्ये देवता श्रूयते, श्रुते चरुम्
इति तत्र भवति वचनं, न च अभ्युदयकाले यपण क्षत
मस्ति इति, तत्परिहर्तव्यम् । अत्र उच्यते, सचणार्था इयं
शृतश्रुति, धम्मसचणार्था श्रुते, शृतसचणपरितधम्मक
इति । (६।५ १ अ०) ।

—०—

उपांशुयागेऽपि देवतापनयाधिकारम् ।

उपांशुयागेऽपि चरुनात् यथाप्रकृति ॥ १० ॥ (पृ०)

तस्मिन् एव अभ्युदये सगय, किम् उपांशुयागेऽपि
देवतापनयो भवेत्, न ? इति । किं प्राप्तम् ? उपांशुयाजी-
यथाप्रकृति स्यात् । कस्मात् ? । अवचनात्, यथा अभीषु
वचनं, मध्यमानामन्त्रे दात्रे पुरोहिताया, स्यविष्ठानाम्
इन्द्राय प्रदात्रे दधमि चरु, सादिष्ठानाम् विष्णवे पित्रि
विष्टाय श्रुते चरु इति । नैतत् उपांशुयागेऽस्ति । तस्मात्
स यथादेवतं स्यात् ।

अपनयो वा प्रवृत्त्या यथेतरेषाम् ॥ ११ ॥ (सि०)

वाग्यम् पक्षं व्यावर्त्तयति । उपांशुयागस्य अपनय ।
केन कारणेन ? । प्रवृत्त्या, अस्मात् तन्वप्रवृत्ति देवतापन
यस्य कारणम् । कुत ? । न हि अत्र अभ्युदये सति
तच्छ्रुता विभागार्थम् उपादीयन्ते, किन्तुर्हि, अभ्युदितस्य
सविषो विभाग उच्यते, अभ्युदयेन अपराहस्य इति ।

कथम् अवगम्यते ? । यस्य अभ्युदियात् इतिविशेषश्रवणात्,
 सर्वस्यैव हि अपराधेन अभ्युदेति, अपराधश्च अकाले तन्त्र
 प्रवृत्तिः । एवञ्च सति न तद्विः तण्डुलैः शक्यं विशेषष्टुम् ।
 तस्मात् उपांशुयागस्यापि विभागः, चेधा तण्डुलान् विभ
 जेत् इति हि अनेन वाक्येन देवतापनयः क्रियते, विधिर्हि
 अत्र विभजेत् इति विभागं कुर्यादित्यर्थः । कथमिति ? ।
 विभागे विशेषपराणि उत्तराणि वाक्यानि, इदमिदं च
 द्रव्यमस्यै देवतायै, इदमिदं च अस्यै इति । यस्य द्रव्यस्य
 विशेषविभागो नास्ति, तस्यापि विभजेत् इति सामान्य-
 विभागः । तस्मात् यथैव इतरेषां विभागः, एवम् उपांशुया-
 जस्यापि इति । अथ वा उपांशुयाजद्रव्यात् पूर्वेण वाक्येना
 पनीता, देवता न तदपरेण वाक्येन देवतान्तरे संयोजितम् ।
 तस्मात् प्रहीणमेव तत् । (६ । ५ । २ अ०) ।

अनिरुप्तेऽप्यभ्युदयेष्वधिकरणम् ।

निरुप्ते स्यात्तत्संयोगात् ॥ १२ ॥ (पू०) ॥

अस्मिन् एव उदाहरणे सशयः, किं यदि निरुप्तेऽभ्यु-
 दयोऽवगम्यते, तदाऽभ्युदितेष्टिः, उत अनिरुप्तेऽपि ? इति ।
 किं प्राप्तम् ? निरुप्तेऽवगतेऽभ्युदितेष्टिः स्यात् । कुतः ? ।
 तत्संयोगात्, निर्वापसंयोगो हि भवति, यस्य हविर्निरु-
 प्तम् इति । तस्मात् अनिरुप्ते नैतत् विधानम् इति ।

प्रवृत्ते वा प्रापणान्निमित्तस्य ॥ १३ ॥ ॥ (सि०)

वाग्वद्, पक्ष व्यावर्त्तयति । अकाले तन्त्रप्रवृत्तिमात्रे

स्यात् एतद्विधान, प्राप्तं हि तामत्येव निमित्तं, यस्य हवि
 अभ्युदेति इति, हविर्गृहण लक्षणत्वेन, यस्य हवि अभ्यु
 देति इति हविर्लक्षित उदयो निमित्तं, प्रवृत्त हविर्नक्ष
 यति, न उदासीनम् । तस्मात् हवि अभ्युदेति इत्युप्यमाने
 प्रवृत्तं हवि अभ्युदेति इति गम्यते । न हि तत् निरुक्तम्
 इत्येतन्न प्रत्य विगेषयितुम् भिद्येत हि तदा वाक्य, यस्य
 हविर्निरुक्त, 'न अनिरुक्तम् इत्येवमपेक्षमाणे हवि अभ्यु
 देति इति न गम्यते विधातुम् । तस्मात् अनिरुक्तेऽपि
 इति इति ।

लक्षणमात्रमितरत् ॥ १४ ॥ (आ० नि०) ॥

अथ यदुक्तम्, निरुक्तसंयोगो भवति, यस्य हविर्निरुक्तम्
 इति, लक्षणमात्रमेतत् निरुक्तम् इति, कस्मिं चित् पदार्थे
 तस्य प्रवृत्ते इत्यर्थः ।

तथा चान्यार्थदर्शनम् ॥ १५ ॥ (यु०) ॥

अन्यार्थोऽपि च एतमर्थं दर्शयति, स यद्यगृहीतं हवि
 रभ्युदियात्, प्रघातमेव तदैवा व्रतचर्या, यत् पूर्वेषु दुग्ध
 दधि हविरातश्चन तत् कुर्वन्ति, प्रतिसुश्चन्ति वयान्,
 तानेव तत् पुनरपाकुर्वन्ति, तानपराह्णे पर्यगात्रया
 अपाकरोति, तत् यथैवाद् प्रघातमामावास्य हविरिवमेव
 तदयश्च व्रतचर्या वा मोदायसेत, गृहीतं वा हविरभ्यु
 दियात् इतरथा तर्हि कुर्यात्, एतानेव तण्डुलान् सक्त-
 फलीकृतान् इति, अगृहीते हविषि अन्यं विधिं द्रुवन्

गृहीतेऽप्यनिरुप्ते वाऽभ्युदये प्रायश्चित्तं दर्शयति । (६।५।
३ अ०) ।



अनिरुप्तेऽभ्युदये वैकृतीभ्यो निर्वपाधिकरणम् ।

अनिरुप्तेऽभ्युदिते प्राकृतीभ्यो निर्वपेदित्याश्मरथ्य-
स्तण्डुलभूतेष्वपनयात् ॥ १६ ॥ (पृ०) ॥

प्रवृत्तमात्रं निमित्तम् इति स्थितम् । नैमित्तिकस्तु देव-
तापनयो देवतान्तरसंयोगश्च, किं निर्वपात्तरकालं तण्डु-
लावस्थे हविषि कर्त्तव्यो निर्वपास्तु प्राकृतीभ्य एव स्यात्,
ज्ञातेऽभ्युदये । उत वैकृतीभ्य एव ? इति संशयः । कि
तावत् प्राप्तम् । अनिरुप्तेऽभ्युदिते प्राकृतीभ्यो निर्वपेत्
इत्याश्मरथ्य आचार्यो मन्यते स्म । कुतः ? । तण्डुल-
भूतेषु अपनयात्, तण्डुलभूतेषु अपनयः श्रूयते, यस्य
हविर्निरुप्त पुरस्तात् चन्द्रमा अभ्युदेति त्रेधा तण्डुलान्
विभजेत् इत्यभ्युदयावगमात् अनन्तरं तण्डुलविभा-
गम् आह, सोऽतण्डुलभूतेषु न अवकल्पते । तस्मात्
अनिरुप्ते तण्डुलाभावादनपनीता देवताः प्राकृत्यः इति
प्राकृतीभ्य एव निर्वपेत् इति ।

व्यूहं भागभ्यस्त्वालिखनस्तत्कारित्वाद्देवतापन-
यस्य ॥ १७ ॥ (सि०)

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति । व्यूहं या भजन्ते कर्म,

ताभ्यो नियमेत् इति चाप्येवमप्यत्र चोपायो मम्यते न ।
 कुत ? । तस्मात्तत्वात् त्रेयतापनयस्य, यस्मात् पञ्चमे
 तन्व्यवृत्तिस्त्विता त्रेयतापनय, तस्मात् अपनीता त्रेयता
 इति चूर्ज्यागमा निरुपेया । (१५१४ प०) ।

—

विनिर्गते न मुष्टीनामपनयस्तद्गन्तव्यात् ।

विनिर्गते न मुष्टीनामपनयस्तद्गन्तव्यात् ॥ १८ ॥

(१म पृ०)

यद्यपि प्रारब्धे चतुर्मुष्टिनिर्वाये चरितममात्रे भवति
 मंगल, यत् निरुक्तं तत् निरुक्तमेव, चरितं किं प्राप्तं
 तीर्थे । निर्वाप्तस्य, किं वैकृतोभ्य, उत मुष्टीमेव ? इति ।
 किं प्राप्तम् ? विनिर्गते सामिनिर्गते इत्यर्थे न तत्र देवता
 पनय स्यात् । कुत ? । तद्गन्तव्यात्, निष्ठापस्य मुष्टो
 त्रेयता, न मुष्टीनाम्, स च निर्वाप तद्देवताक । कुत ? ।
 चतुर्मुष्ट्यापूरणार्थत्वात् अभ्यासमात्रं कर्तव्यं, तत्र अभ्यास
 मात्रं पुन क्रियते, पूर्वमेव कृते तस्मिन् निष्ठापे न देवता
 अपनीता । स एव अत्र पुन क्रियते, पुनरपि क्रियमाणस्य
 अपनयनीतेय देवता भवितुमर्हति इति प्राप्ततीर्थे एव
 निर्वाप्तस्य, न च उत्तरो मुष्टि पृथक् पदार्थो, येन देवता
 पनयो भवेत्, कृतस्य निर्वापस्य सङ्गापूरणम् एतत्
 क्रियते । तस्मात् अपनय इति ।

अप्राकृतेन हि संयोगः तत्स्थानीयत्वात् ॥ १९ ॥

(२४ पू०)

न प्राकृतीभ्योः निर्वसव्यं, काभ्यस्तर्हि ? वैकृतीभ्यः ।
कुतः ? । अप्राकृतेन देवताविशेषेण संयोगः श्रूयते, न
अधिकृतेन, त्रेधा तण्डुलान् विभजेत् इति प्राकृतीभ्य
आच्छिद्य वैकृतीभ्यो निर्वसव्यो विधीयते, ता इदानीं
तत्स्थानीयाः । तस्मात् विनिरुप्ते निवृत्ता देवता, अन्याः,
अन्याश्चोपजाताः । तस्मात् वैकृतीनाम् संयोगेन निर्वाप-
शेषः कर्त्तव्यः इति ।

अभावाच्चेतरस्य स्यात् ॥ २० ॥ (सि०)

अभावात् इतरस्यार्द्धस्य देवतासंयुक्तस्य, न निर्वापो
भवति देवतासंयुक्तः, यदि निर्वापोऽर्द्धं अन्यदेवत्योऽर्द्धोऽप्य-
न्यस्यै देवतायै, नैव निर्वाप इतरदेवताको वा इतरदेव-
ताको वा । तस्मात् तूष्णीमेव निर्वसव्यम्, अवश्यम् अन्य
तरत्र सङ्कल्पभेदो भवति ॥ (६ । ५ । ५ अ०) ॥

सन्नयदसन्नयदुभयस्यैवाभ्युदये प्रायश्चित्ताधिकरणम् ।

सान्नाय्यसंयोगान्नासन्नयतः स्यात् ॥ २१ ॥ (पू०)

अभ्युदितेष्टिरेव उदाहरणम् । तत्र श्रूयते, दधनि
चरुम्, शृते चरुम् इति । तत्र सन्देहः, किं सन्नयतो भवति
अभ्युदये प्रायश्चित्तम्, उत अविशेषेण ? इति । किं

प्राप्तम् । सद्यत पच्यते प्राययित्तम् । कुत ? । साया-
व्यसयागात् सायाव्यसयागो हि भवति, यत्ने चरुम् दधनि
चरुम् इति, यताद्यभावात्, न पचयतो भवितुमर्हति,
वैगुण्यं हि तथा स्यात् ।

श्रीपक्षसयोगाद्बोभयो ॥ २२ ॥ (सि०)

वाग्यद् पक्षं व्यावक्तव्यम् । उभयो अपि स्यात् ।
केवलस्य सद्यत श्रीपक्षसयोगात्, ये मध्यमा ये स्यपिष्ठा
ये चादिष्ठा इति भवति श्रीपक्षसयोगः, स च गत्याऽसत्र
यतापि इति । तस्मात् न पचति कारणेऽसत्रयतो निय-
तेन, उभयोरपि पचयो प्राययित्तम् इति ।

वैगुण्यान्नेति चेत् ॥ २३ ॥ (आ०)

इति यदुक्तं, पचयतो दध्न यतस्य च अभावात्तद-
धिसम्पत्ता नास्ति । तस्मात् वैगुण्यं तस्मिन् पक्षे इति,
तत्परिचर्तव्यम् इति ।

नातत्स स्कारत्वात् ॥ २४ ॥ (आ० नि०)

नैतदेव, न हि द्वि अधिकरणसुरो यपणे यूयते,
किन्तु यथा स्यविष्ठा इन्द्राय प्रदाप्ते, एवं दध्यपि देवता-
सम्पत्त्यर्थं विधीयते, न चरुसम्पत्त्यर्थम् इति, भिद्येत हि
तथा वाक्यं, स्यविष्ठा देवतायै, दधनि च ते कर्त्तव्या
इति । सप्तमीसयोगश्च प्राप्तेऽर्थेऽनुवात् । तस्मात् अत्रिद-
क्षितं तेषां साहित्यं, लक्षणात्वेन हि ते यूयन्ते इति,

न हि पयो दधि च नास्ति इति स्थविष्ठानाम् न देवत-
पनयो भवति, असन्नयतोऽपि अर्थात् आप्सु अपयिष्यते
इति । (६।५।६अ०) ।

सत्राय प्रवृत्तमात्रस्य विश्वजिदधिकरणम् ।

साभ्युत्थाने विश्वजिक्लीते विभागसंयोगात् ॥

२५ ॥ (पू०)

इदमामनन्ति, यदि सत्राय दीक्षिता अथ साभ्युत्ति-
ष्ठेरन्, सोममपभज्य विश्वजिता अतिरात्रेण सर्वस्तोमेन
सर्वपृष्ठेन सर्ववेदसदृक्षिणेन यजेरन् इति । तत्र सन्देहः,
किं क्रीतराजकस्योत्थाने विश्वजित्, उत प्रवृत्तमात्रस्य ?
इति । किं प्राप्तम् ? साभ्युत्थाने विश्वजित् क्रीते स्यात् ।
कुतः ? । विभागसंयोगात्, सोममपभज्य विश्वजिता यजे-
रन् इति, ये हि अक्रीते राजनि उत्तिष्ठन्ति, तेषां सोम-
विभागाभावात् वैगुण्यं स्यात् । तस्मात् क्रीतराजका
उत्तिष्ठन्तो विश्वजितं कुर्युः ।

प्रवृत्ते वा प्रापणान्निमित्तस्य ॥२६॥ (सि०)

वाशब्दः पक्षं व्यावर्तयति । प्रवृत्तमात्रस्य उत्थाने स्यात् ।
कुतः ? । प्रापणात् निमित्तस्य, साभ्युत्थानं निमित्तं विश्व-
जितः, तच्च प्राप्तं, न च तच्छक्यं विशेषयितुम्, क्रीते सोमे
साभ्युत्थानम् इति ।

आदेशार्थेतरा श्रुति ॥२७॥ (आ० नि०)

अथ यदुक्तम्, अक्रीते राजन्यसिद्धन्तो विभागाभावत्
विगुणं कुर्य, इति, तत्परिहर्तव्यम् । अत्र उच्यते, न
विभागो विधीयते, भिद्येत हि तदा वाक्य, साभ्युत्थाने
विश्वजिता यजेरन्, सोमस्य तु अपभागं कृत्वेति । तेन
अपभज्य इति अनुवादः । कथम् प्राप्तिः ? इति चेत् ।
अर्घात् उत्तिष्ठता विभागो भवति धनस्य, सोऽयं सर्वद्रव्या
णाम् विभागः सोमविभागेन सृज्यते, सोमं विभज्यान्वानि
च द्रव्याणि इति आदेशार्था इतरा श्रुतिर्भवति । तस्मात्
क्रीते च अक्रीते च राजनि उत्तिष्ठतां विश्वजित् इति ।
(६ । ५ । ७ अ०) ।

दीक्षापरिमाणस्य द्वादशाहवनिवसाधिकारणम् ।

दीक्षापरिमाणे यथाकाम्यविशेषात् ॥२८॥ (पू०)

अ्योतिष्ठोमं प्रकृत्य श्रूयते, एका दीक्षा तिस्र उपसद
पञ्चमीं प्रसुत इति तिस्रो दीक्षा द्वादश दीक्षा इति
बह्वनि दीक्षापरिमाणानि आन्नातानि । तेषु सन्देहः, किम्
अनियमी, यद्वा तद्वा परिमाणम् उपादेयम् । उत द्वादश
दीक्षा ? इति । किं प्राप्तम् ? दीक्षापरिमाणे यथाकामी
स्यात्, नास्ति नियमः । कुत ? । अविशेषात्, न कथन
विशेष उपादीयते । तस्मात् यत्किञ्चित् परिमाणम् उपादे
यम् इति ।

द्वादशाहस्तु लिङ्गात् स्यात् ॥२९॥ (सि०)

द्वादशाहः एव परिमाणम् उपादीयेत् । कुतः ? ।
लिङ्गात् सामर्थ्यात् इत्यर्थः । किं सामर्थ्यम् ? । द्वादश-
रात्रीर्दीक्षितो भूति वन्वीत इति नित्यवदान्नायते, न
पाञ्चिकम् तदेव नित्यं कुर्वन्, न शक्नोति अन्यत्परिमाणम्
उपादातुम् । तस्मात् द्वादशाहः एव परिमाणं नियम्येत,
अन्यानि परिमाणानि विवृणोतीति न एषाम्
आनर्थक्यम् इति ॥ (६ । ५ । ८ अ०) ।

—०—

गवामयने माघपौर्णमास्या पुरस्ताद्दीक्षाधिकरणम् ।

पौर्णमास्यामनियमोऽविशेषात् ॥३०॥ (१ म पू०)

गवामयने श्रूयते, पुरस्तात् पौर्णमास्याश्चतुरहे दीक्षे-
रन् इति । तत्र सन्देहः, कस्याः पौर्णमास्याः ? इति । किं
प्राप्तम् ? पौर्णमास्याम् अनियमः इति । कुतः ? । अविशे-
षात्, न अत्र ऋश्चित् विशेषवचनः शब्दः उपादीयते ॥

आनन्तर्यात् तु चैत्री स्यात् ॥३१॥ (२ य पू०)

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति । नैतत्, अनियमः इति,
चैत्री, पौर्णमासी तु भवेत् । कुतः ? । आनन्तर्यात्, पौर्ण-
मासीम् उक्त्वा अनन्तर वाक्यशेषे चैत्री सङ्कीर्त्यते, पुरस्तात्
पौर्णमास्याश्चतुरहे दीक्षेरन् ऋतुमुखे वा एषा पौर्णमासी
सवत्सरस्य, या चैत्री पौर्णमासी इति । अत्र सन्दिग्धे
वाक्यशेषात् (१ । ४ । २९ सू०) इति चैत्री नियम्येत ॥

माघी वैकाटकाश्रुते ॥३२॥ (सि०)

वाशब्द एव व्यावर्त्तयति । न चेत्तत् अस्ति वैघी इति, किन्तु किं ? माघी इति । कुत ? । एकाटकाश्रुते क्रये हि एकाटकाश्रुतिर्भवति, तेषाम् एकाटकायां क्रय सम्पद्यते इति । तस्मात् माघ्या पुरस्तात् चतुरङ्गे दीक्षितस्य एकाटकायां क्रय शक्यते कर्तुम्, न चैत्रा । तदेतत् सामर्थ्यं नाम लिङ्ग, तत् वाक्यस्य बाधकं भवति । तस्मात् माघी_पौर्णमासी इति ।

अन्या अपीति चेत् ॥ ३३ ॥ (आ०)

इति चेत् पञ्चसि, माघी पौर्णमासी, एवम् एकाटकायां क्रय सम्पद्यते इति । तत् न, असर्वा अष्टस्य एकाटका, इदं एकाटका इति, तेन न दोषः ।

न भक्तिस्वादेशा हि लोके ॥ ३४ ॥ (आ० नि०)

नैतदेवं, भातो हि अन्यासु अष्टमीषु एकाटकाशब्दः । एषा हि सुखा, या माघ्यां वृत्तायां ? सुख्यगौणयोय सुख्ये सम्पद्यते ? तस्मात् माघ्ये पौर्णमासी इति ।

दोक्षापराधे चानुग्रहात् ॥ ३५ ॥ (पू०)

एकाटकायां दीक्षेरन्, एषा वै संवत्सरस्य पत्नी, यत् एकाटका इत्युक्ता पुनः, चतुरङ्गे पुरस्तात् पौर्णमास्यां दीक्षां विधाय तेषाम् एकाटकायां क्रय सम्पद्यते, तेनैकाटकां नष्टं वद् कुर्वन्ति इति, दीक्षातः प्रश्रुताम् एकाटकां

क्रयेण तु गृह्णन् माघ्याः पौर्णमास्याः अधिकारं दर्शयति ।
 अस्याञ्च माघ्याम् अष्टम्यामभीज्यमानायां भवति मन्त्रः,
 यां जनाः प्रतिनन्दन्ति रात्रौ धेनुमिवायतीं, संवत्सरस्य
 या पत्नी सा नो अस्तु सुमङ्गलो इति अष्टकायै सुराधसे
 स्वाहा इति, याऽसौ माघ्यष्टमी, ताम् एकाष्टकां दर्शयति ।

उत्थाने चानुप्ररोहात् ॥ ३६ ॥ (यु० २)

उत्थाने च अनुप्ररोहं दर्शयति, तान् उत्तिष्ठत औष-
 धयो वनस्पतयोऽनुत्तिष्ठन्ति इति वसन्ते उत्थानं दर्शयति,
 तस्मिन् औषधयो वनस्पतयश्च उत्तिष्ठन्ति । तस्मादपि सा
 नियम्यते ।

अस्यां च सर्वलिङ्गानि ॥ ३७ ॥ (यु० ३)

आर्त्तं वा एते संवत्सरस्याभिदीक्षन्ते, य एकाष्टकायां
 दीक्षन्ते इति, आर्त्ता यस्मिन् काले भवन्ति, स आर्त्तः
 कालः, शीतेन च आर्त्ता भवन्ति । तस्मात् माघ्यष्टमी एका
 ष्टका इति । तथा, व्यस्तं वा एते संवत्सरस्याभिदीक्षन्ते,
 य एकाष्टकायां दीक्षन्ते इति, अयनपरिवृत्तिर्व्यस्तशब्देन
 उच्यते । तथा अपो नाभिनन्दन्तोऽवभृथमभ्यवयन्ति इति
 चैत्रां दीक्षिता अभिनन्दन्तोऽभ्यवेयुः । तस्मादपि माघी
 पौर्णमासी इति । (६ । ५ । ९ अ०) ।

दीक्षाकालस्य प्रतिपन्नानामप्युक्तं विचारम् ।

दीक्षाकालस्य शिष्टत्वादतिक्रमे नियतानाम
नुत्कर्षं प्राप्तकालत्वात् ॥ ३८ ॥

इदम् श्रूयते, तस्मात् दीक्षितो न ददाति न पशति
न जुहोति इति ज्योतिष्टोमे समामनन्ति । यदि तु देवात्
मानुषात् वा प्रतिवक्षात् दीक्षाकाल उत्कृत्यत, तत्र मन्देह
किं दानहोमपाशानाम् उत्कर्षं, उत न ? इति । किं
प्राप्तम् ? अनुत्कर्षं, नियता हि दानहोमपाशा, याव
ज्योवम् अग्निहोत्रं जुहोति इत्येवमादिभि श्रुतिभि तेषां
मपवादो, येनैव सु साङ्गो ज्योतिष्टोमो विहित, तावन्ति
अहानि भुक्षा अन्येषु पशुसु, कर्त्तव्या, ज्योतिष्टोमविधान
कालात् परतोऽप्रतिपिडा । तस्मात् कर्त्तव्या, प्राप्ता हि
तेषां काल इति ।

उत्कर्षो वा दीक्षितत्वादविशिष्ट हि कारणम् ॥

३८ ॥ (सि०)

वाग्यदात् पक्षो विपरिवर्त्तते । यदुक्तम्, नेषाम् उत्कर्षं
इति, नैतदेवम् । उत्कृत्यत्वा । कुत ? दीक्षितत्वात्, दीक्षि
तस्य ते प्रतिपिडा, न दीक्षितो यस्मिन् काले । सद्यसा
हि एव स्यात्, यथा तु वयं ब्रूम, तथा श्रुति कारणम् ।
प्राक्त च अवभृथात्, अयं दीक्षित एव । अविशिष्ट हि कार-
णम्, यत् एव ज्योतिष्टोमविधानकाले, तदेव अतिप्राप्ते-

ऽपि । उभयत्र हि दीक्षितत्वं हि कारणम् । तस्मात् तेषाम्
उत्कर्षः इति । (६ । ५ । १० अ०) ।

—

ज्योतिष्टोमोत्कर्षे प्रतिहोमानुष्ठानाधिकरणम् ।

तत्र प्रतिहोमो न विद्यते, यथा पूर्वेषाम् ॥ ४० ॥

तत्र उत्कृष्यमाणे ज्योतिष्टोमे, अकृतेषु होमेषु किं
परिसङ्ख्याय होमाः कर्त्तव्याः, उत न ? इति । किं प्राप्तम् ?
परिसङ्ख्याय होमाः क्रियेरन् । किं कारणम् ? । अवश्यकर्त्त-
व्यतया हि ते विहिता होमाः, अतिपन्ना अपि कर्त्तव्या
एव, तथा हि एषाम् अवश्यकर्त्तव्यता अनुगृहीता भावि-
ष्यति, प्रधानमात्रं तु नियत, न अत्र कालानुरोधः कर्त्तव्यः,
न दीवेगस्थानीयत्वात् । यद्यपि अतिक्रान्ताः कालाः, अति-
क्रान्तानां परिसङ्ख्याय प्रधानमात्राणि कर्त्तव्यानि, यथा
अवश्यकर्त्तव्यं भुक्तिभृतकदानादि, यत् अतिक्रान्तं भवति,
तत् परिसङ्ख्याय क्रियते, एवमिदम् अपि इति ।

एव प्राप्ते ब्रूमः, तत्र प्रतिहोमो न विद्यते, यथा पूर्वेषां,
कर्त्तव्यम् अकृत्वा कुर्यात्, न अकर्त्तव्यम् । अकर्त्तव्याश्च
एते, पतिषिद्धत्वात्, यथा पूर्वेषां, असति कालातिक्रमे
अकृतानाम् न प्रतिहोमः, एवम् एषामपि इति ।

कालप्राधान्याच्च ॥ ४१ ॥ (यु०) ॥

कालप्राधान्यं च भवति, निमित्तत्वेन तस्य श्रुतत्वात्,

तदभावे विहितमेव न भवति, प्रधानमात्रं यद्यपि निय-
म्येत, तथापि निमित्ती कान्ते । स च नदीवेगव्यापीय
कान्तोऽतिक्रान्त, अतो न प्रतिहोम कर्त्तव्य इति । (६ ।
५ । ११ अ०)

उदवसानीयात् अथ इति प्रतिहोमानुष्ठानाधिकारिकम् ।

प्रतिषेधाच्चोद्धर्मवभृयादिष्टे ॥ ४२ ॥

ऊर्द्धमवभृयात् आ उदवसानीयाया इष्टेयं होमा,
तेष्वतिपक्षेऽपि दैवेन मानुषेण वा प्रतिबन्धेन भवति संशय,
किं प्रतिहोम कर्त्तव्य, उत न ? इति । किं प्राप्तम् ?
कर्त्तव्य इति, उन्मुक्तदीप्तो हि स तदा भवति, दीक्षाणाम्
उन्मोचनाद्यो हि अवभृथ । तस्मात् कर्त्तव्या, ते न कृता
इति ।

एवं प्राप्ते सूत्रम्, ऊर्द्धम् अवभृयात्, आ उदवसानी-
याया इष्टे, प्रतिपन्नानाम् न प्रतिहोम स्यात् । कुत ? ।
प्रतिषेधात् प्रतिषेधो हि भवति, एतया पुनराधेयसंस्मृतया
इत्या अग्निहोत्र होतव्यम् इति, प्रागुदवसानीयाया,
होमस्य प्रतिषेध, यावत् उदवसानीया उत्कृष्यते, तावत्
प्रतिषेध । एव श्रुति इतरथा सन्नया स्यात् । तस्मात्
अकर्त्तव्या, ते न कृता इति, न स्यात् प्रतिहोम इति ।
(६।५।१२अ०) ।

प्रतिहोमे सायमग्निहोत्रप्रभृत्यारम्भाधिकरणम् ।

प्रतिहोमश्चेत् सायमग्निहोत्रप्रभृतीनि ह्ये-
रन् ॥ ४३ ॥

एतेषु एव उदाहरणेषु भवति संशयः, किं प्रतिहोमे
सायमग्निहोत्रप्रभृतीनि आरभ्येरन्, उत प्रातः अग्निहोत्र-
प्रभृतीनि ? इति । ननु नास्त्येव प्रतिहोमः इति स्थितम् ।
उच्यते, अस्ति इति क्त्वा चिन्तयामः । क्त्वा-चिन्तयम्,
अन्येषु सदृशान्यायेषु उदाहरणेषु अस्याः प्रयोजनम् अस्ति
इति चिन्त्यते । किं प्राप्तम् ? अनियमः, अर्थकृतत्वात् ।
एवं प्राप्ते ब्रूमः, यदि प्रतिहोमः क्रियते, सायमग्निहोत्र-
प्रभृतीनि ह्येरन् । कुतः ? सायमग्निहोत्रादारभ्य
अतिपन्नानि, तेनैवानुपूर्वेण प्रतिहोतव्यानि इति । (६ ।
५ । १३ अ०) ।

षोडशिसंस्थे प्रातरग्निहोत्रप्रभृत्यनुष्ठानाधिकरणम् ।

प्रातस्तु षोडशिनि ॥ ४४ ॥

षोडशिसंस्थे सोमेऽतिपन्नेषु होमेषु सन्देहः, किं साय-
मग्निहोत्रेण इति, उत प्रातः ? इति । किं प्राप्तम् ? साय-
मग्निहोत्रेणेति पूर्वस्मिन् अधिकरणे उक्तम्, उत्सर्गेण सर्वं
त्रैवम् इति प्राप्तम् । तथा प्राप्ते उच्यते, प्रातस्तु षोडशिनि,
षोडशिसंस्थे प्रातरग्निहोत्रादीनि अतिपन्नानि इति प्रात-
रग्निहोत्रादेव सनारभ्याणि इति । (६ । ५ । १४ अ०) ।

भेदनादिभिर्मित्तमहोमस्य द्रव्यपुष्पमासादताधिकारम् ।

प्रायश्चित्तमत्रिकारे सर्वत्र दोषसामान्यात् ॥

४५ ॥ (पू०)

द्वयपूर्णमासयो श्रूयते, भिक्षे जुहोति स्कन्धे जुहोति इति । तत्र किं द्वयपूर्णमासयोरिवैतत्, भिक्षे स्कन्धे च प्रायश्चित्तम् उत यत्र भिद्यते स्कन्दति च ? इति । किं प्राप्तम् ? प्रकरणे यत् प्रायश्चित्तम् एवञ्जातीयकम् किञ्चित् उत्पन्नं, तत् सर्वत्र यत्र यत्र भिद्यते स्कन्दति वा, तत्र तत्र स्यात् । कस्मात् ? दोषसामान्यात्, समानं निमित्तम् स्कन्दनम् भेदनम् वा, स एवात्र दीप इति अभिप्रेतम् । प्रकरणात् द्वयपूर्णमासयो प्रायश्चित्तम्, वाक्यात् अन्यथापि, प्रकरणात् वाक्यं बन्धीय । तस्मात् सर्वत्र स्कन्धे भिक्षे च प्रायश्चित्तम् इति ।

प्रकरणे वा शब्दहेतुत्वात् ॥ ४६ ॥ (सि० १)

प्रकरणे एव भिक्षे स्कन्धे वा प्रायश्चित्तम् । कुतः ? । शब्दहेतुत्वात्, तेन प्राक्तनेन अर्थेन सहेयवाक्यता एवाहोमानाम्, ततो होमवतो वागस्य प्रत्यावने प्रथमो यजेत इति शब्दो हेतुः । एव चेत् तदुपकारिणार्थवान् भविष्यति इति, इतरथा विना वाक्येन, फलं कस्यचित्तव्यम् स्यात्, तस्मात् वाक्यं फलाभावेनैव बाधितम् इति हत्वा प्रकरणम् अनुगृहीतव्यम् इति ।

अतद्विकारश्च ॥ ४७ ॥ (सि० २) ॥

न च, तद्विकारः अग्निहोत्रम् ज्योतिष्टोमो वा, न दर्शपूर्णमासविकारः, यदि तद्विकारो भवेत्, तत्रापि स्तन्ने भिन्ने वा प्रायश्चित्तम् स्यात् इति । (६ । ५ । १५ अ०) ।

व्यापन्नशब्दार्थनिर्णयाधिकरणम् ।

व्यापन्नस्यासु गतौ यदभोज्यमार्थ्याणां तत्
प्रतीयेत ॥ ४८ ॥

व्यापन्नमसु प्रहरति इति श्रूयते । किं व्यापन्नम् इत्यु-
च्यते ? इति तदभिधीयते, व्यापन्नं, दूषितं येन कार्येण-
क्रियते । किं तत् ? । यत् अभोज्यमार्थ्याणाम्, केशकीटा-
वपन्नम् अन्येन वा लपघातेन उपहतं, तदेवापन्नम् इति ।
(६ । ५ । १६ अ०) ।

अपच्छेदयोगपद्येऽपि प्रायश्चित्ताधिकरणम् ।

विभागश्रुतेः प्रायश्चित्तं योगपद्ये न विद्यते ॥ ४९ ॥

(पू०)

प्रस्तीचुद्गात्रोरुद्गाढप्रतिहर्षोर्वा यत्र अपच्छेदः, किं
तत्र प्रायश्चित्तम् स्यात्, न ? इति भवति संशयः । किं
तावत् प्राप्तम् ? प्रायश्चित्तम् योगपद्ये न विद्यते । कुतः ? ।
विभागश्रुतेः, विभक्तेऽपच्छेदे प्रायश्चित्तमामनन्ति, अपच्छे-

दस्य अयम् विभागः, स उभाभ्यां साध्यते, इह च एकेन साध्यमानेन ययते प्रायश्चित्तम्, उभाभ्यां प्रतिदर्शनीया । न च यदपरेण सह क्रियते, तत् केवलेन कृतं भवति, यदि हि केवलेन कृतं स्यात्, तेन कृतं स्यात्, तेन कृतं, अपरं किं कुर्यात् ? । तस्मात् न युगपदपच्छेदयोः प्रायश्चित्तम् इति ।

स्याद्वा प्राप्तनिमित्तत्वात्कालमात्रमेकम् ॥

५ ॥ (सि०)

स्यात् वा प्रायश्चित्तम् योगपक्षेऽपि, प्राप्तम् हि निमित्तम् अपच्छेद उद्भातुं प्रतिदर्शनीयः । यत्र हि द्वयोः अपच्छेदः, तत्र द्वावप्यपच्छेदौ, एकोऽप्यपरोऽपि । स युक्तः यः हि पृथग्भावोऽपच्छेदः, स च उभावस्योऽपि, एकेनापि तत्र अपच्छेदः क्रियतेऽनपेक्ष्य अपरम्, अपरेणापि । कालमात्रमात्रं तत्र एकम्, न च कालैक्यान् अपच्छेदयोः ऐक्यं भवति । तस्मात् प्रायश्चित्तम् युगपदपच्छेदेऽपि । (६ । ५ । १० अ०) ।

यानपद्यऽदाक्षिण्यं सत्यमदाक्षिण्यविश्वस्याधिभारकम् ।

तत्र विप्रतिषेधादिकल्पः स्यात् ॥ ५१ ॥ (मि०)

यद्युद्वाद्यप्रतिदर्शनीयं युगपदपच्छेदो भवति, तत्र संशयः, किम् अदाक्षिण्यं, सत्यं वा विकल्पः, उत संशयः ? इति । किं प्राप्तम् ? तत्र विप्रतिषेधादिकल्पः

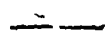
स्यात्, विरुद्धौ हि एतौ कल्पौ, सर्वस्वमदाक्षिण्य च ।
तस्मात् विकल्पो भावितुमर्हति ।

प्रयोगान्तरे वोभयानुग्रहः स्यात् ॥ ५२ ॥ (पू०)

वाग्वदः पक्षं व्यावर्त्तयति । न च एतदस्ति, विकल्पः
इति, उभयोर्विधानात्, सर्वाङ्गोपसंहारी प्रयोगवचन
एवम् उपपद्यते । विकल्पे हि पक्षे वाग्वदः, तस्मात् समुच्चयः ।
अथ यदुक्तम्, विरोधात् विकल्पः इति । उच्यते, प्रयोगा-
न्तरे वा उभयानुग्रहः स्यात्, तेन पुनः यजेत इत्युच्यते,
द्विस्तस्य प्रयोगः । तत्र एकस्मिन् प्रयोगे एकः कल्पः, अन्य-
स्मिन् अपरो भविष्यति । एवम् अविरोधः । तस्मात् उभयं
प्रायश्चित्तम् इति ।

न चैकसंयोगात् ॥ ५३ ॥ (उ०)

न च, एतदेवम् । कुतः ? । एकसंयोगात्, स एव
यागः पुनः क्रियेत, यदि अन्यतरेण विना वैगुण्यम् इत्य-
वधार्येत, सर्वस्वे क्रियमाणे अदाक्षिण्याभावात् विगुणः
स्यात् । न अन्यस्मिन् प्रयोगे क्रियमाणे अन्यः प्रयोगोऽनु-
गृह्यते, न च अदाक्षिण्यस्य सर्वस्वदानस्य च प्राधान्य,
गुणवता प्रयोगेण कर्म सम्बन्धयितव्यम् । तस्मात् विकल्पः ।
(६ । ५ । १८ अ०) ।



आनुपूर्वेणापच्छेदे उत्तरापच्छेदनिमित्तप्रायश्चित्तानुष्ठानाधिकरणम् ।

पौर्व्वपिर्व्व्यं पूर्व्वदौर्व्व्यं प्रकृतिवत् ॥ ५४ ॥

यत्र आनुपूर्व्येण भवत्यपच्छेदः, तत्र किं पूर्वनिमित्तं प्राप्यवित्तं, उत उत्तरनिमित्तम् ? इति भवति सगय । किं प्राप्तम् ? पूर्वस्य बन्तीयस्त्व, पूर्वापच्छेदे यत् नैमित्तिक प्राप्तम्, तस्मिन् सति तद्विरुद्धं न शक्यं कर्तुम् न च अशक्यम् उपदेष्टार्हं भवति, पूर्वविज्ञान प्राप्तम् इति न सगय । तस्मात् तदपिरोधेन अन्यत् काय्यं न विरुद्धम् । क्व तर्हि तत् स्यात् ? । यत्र केवलं निमित्तम् । तस्मात् पूर्वविज्ञानं वक्तव्यम् ।

एव प्राप्ते ब्रूम, पौर्वापर्ये पूर्वदोषस्य स्यात् । कुत ? । आख्यातेन हि योऽर्थः, कर्तव्य इत्युच्यते, तत्र एतदनुषङ्गं यथा शक्येत, तथेति, तत् पूर्वविज्ञानवाधेन शक्येत, नान्यथा, तेन पूर्वविज्ञानं बाधित्वा इदं कर्तव्यम् इति भवति शब्दार्थः । ननु पूर्वविज्ञाने इदम् उपपद्यते, यत् अन्यत् विरोधकं विज्ञानं भविष्यति, तत् मिथ्या इति । अभूतं हि तत्र शक्यमाश्रयितुम्, इदं नाम तत् इति, न च अप्रतिपिष्टे तस्मिन् न पूर्वविज्ञानं सम्भवति । तस्मात् अप्रतिपिष्टं भविष्यत्, यदा तु तत् भवति, तदा पूर्वविज्ञानं बाधमानमेव उत्पद्यते । तत् इदानीं बाधितं न शक्नोत्युत्तरं बाधितुम् इति, प्रकृतिवत्, यत् हि प्राकृतं वैकृतन बाध्यते, तथापि एतदेव कारणं, न प्रबाधित्वा पूर्वविज्ञानं वैकृतं सम्भवति इति, प्राकृतं च पूर्वं, यतो विज्ञातो तदपेक्षा ।

प्रत्यक्षत्वात् वैकृतम् आनुमानिकं प्राकृतं बाधते इति चेत् । प्रत्यक्षत्वेऽपि सति नैव बाधेत, यदि यथावर्षिताऽय-

माख्यातार्थो न भवेत्, सति पूर्वविज्ञाने अशक्यत्वात्
प्राकृतं बाधेतैः । तस्मात् परवर्तीयस्त्वं न्याय्यमेव इति ।
(६ । ५ । १६ अ०) ।

—

उक्तं तत्कृत्वापि देहि सन्निवृत्तिनादानाधिकरणम् ।

यद्युद्गाता जघन्यः स्यात् पुनर्यज्ञे सर्ववेदमन्द-
द्यात् यथेतरस्मिन् ॥ ५५ ॥

यदा प्रतिहर्तुः पूर्वमपच्छेदः तत उद्गातुः, तत्र अद-
क्षिणेन इष्टा पुनर्यष्टव्यम् । तत्र सन्देहः, पुनर्यागे किं
द्वादशशतं दातव्यम् उत सर्वस्वम् ? इति । किं प्राप्तम् ?
द्वादशशतम् । कुतः ? । एव हि आम्नायते, तत्र तत्
दद्यात्, यत् पूर्वस्मिन् दास्यन् स्यात्, पूर्वस्मिन् प्रयोगे
ज्योतिष्टोमदक्षिणैव प्राप्ता । तस्मात् द्वादशशतम् इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, तत्र पुनर्यज्ञे सर्वं दद्यात्, यथा इतर-
स्मिन् पूर्वस्मिन् अहनि सर्वस्वम् । कथम् तत्र सर्वस्वम् ?
इति चेत् । प्रतिहर्तुः अपच्छेदात्, प्रतिहर्तुरि अपच्छिन्ने
द्वादशशतं बाधित्वा सर्वस्वं दास्यन् भवति । ननु पूर्वस्मिन्
अहनि द्वादशशतमप्यसौ दास्यन्नासीत् । सत्यं, सर्वस्वदानेन
त उभयं प्रदत्तं भवति, तस्मात् तद्वैयम् । ननु अर्वागपि
द्वादशशतात् सर्वस्वम् । नैतेदेवम्, अधिकृते द्वादशशते
सर्वस्वम् अप्यधिकं भवति । अपि च पूर्वस्मिन् अहनि नैव
द्वादशशतं दास्यन् भवति इति, एतावत् दास्यन् इति

उच्यते, यस्य उत्तरकान्ते तावद्दानं भवति । न च, पूर्वस्मिन्
अहनि द्वाद्दशगतं दीयते, तस्मात् न तद्दशस्यन् इत्यवगम्यन्,
मिथ्याबुद्धि सा, तत्त्वेन व्यवहारः ।

ननु च सर्वस्त्रम् अपि प्रतिषिद्धं भवति, तदप्यमौ न
दास्त्रमिति, साऽप्यस्य मिथ्याबुद्धिः । न इत्याह, माभ्यामस्य
ज्योतिष्टोमस्य प्रयोगः, तत्र प्रथमप्रयोगे अदात्तिष्मद्विरो-
धात् सर्वस्त्रम् बाध्यते, द्वितीयप्रयोगे तद्दानं चोच्यते । तत्र
विरोधो नास्ति, तस्य एव यज्ञस्य स एव प्रयोगः, प्रतिहर्त्ता
च तस्मिन् अपच्छिद्य इति, द्वादशगतं बाधित्वा सवस्त्रमेव
दास्त्रम् भवति । तस्मात् सर्वस्त्रम् तत्र देयम् इति । (५ ।
५ । २० अ०) ।

— —

अहर्गणेऽप्यहं न सर्वेषामादानं नाधिकारवत् ।

अहर्गणे यस्मिन्नपच्छेदस्तदावर्त्तत कर्मपृथक्त्वात् ॥

५६ ॥

अहर्गणे यदा भवति कस्मिंश्चिदहनि उद्वात् अप-
च्छेदः, तदा मुन्देहः, किं कृत्स्नो अहर्गणे आवर्त्तते, उत
तत्रैव पृष्टं ? इति । किं प्राप्तम् ? कृत्स्नोऽहर्गणे । कुत ? ।
अग्निरहोभिः विना, तदा विगुणः भवति, तस्मात् गण-
यवावर्त्तत इति । एवं प्राप्ते ब्रूय, यस्मिन् अपच्छेदः, तत्
एव आवर्त्तत । कुत ? । कर्मपृथक्त्वात्, पृथगेतानि कर्माणि
न अन्यत् अहं अन्यस्य गुणभूतं, इहा इति च यागं परि-

समाप्येति गम्यते, न साङ्गम् इति । ग्रान्यहरन्तराणि
साहाय्येन उपकरिष्यन्ति, विद्यन्त एव तानि । अतः
साहाय्यं करिष्यन्ति इति । तस्मात् तदेवावर्तेत । (६)
५ । २१ अ०) ।

इति श्रीश्वरस्वामिनः कृतौ मीमांसाभाष्ये षष्ठस्याध्या-
यस्य पञ्चमः पादः ।

षष्ठे अध्याये षष्ठः पादः ।

सर्वे समानकल्याणानाम् सहाधिकाराधिकरणम् ।

सन्निपातेऽवैगुण्यात् प्रकृतिवत्तुल्यकल्या-
यजेरन् ॥ १ ॥ (सि०)

सत्राणि उदाहरणम्, सप्तदशावराः सत्रमासीरन् य
एवं विद्वांसः सत्रत्वासते य एव विद्वांसः सत्रम् उपयन्ति
इति । तत्र सन्देहः, किं समानकल्याणानाम् भिन्नकल्याणानाम्
च सहाधिकारः, उत समानकल्याणानामेव ? इति । के
पुनः समानकल्याः ? । राजन्यान्निबध्नाश्ववसिष्ठवैन्त्यशु-
कानाम् कण्वकश्यपसङ्घृतीनाम् नाराशंसो द्वितीयः प्रयाजः,
तनूनपात् इतरेषाम् । एवं केचित् नाराशंसकल्पः, केचित्

तन्नूनपाकम्पा । तत्र किं तावत् प्राप्ताम् ? सधियाते बह
नाम् यजमानानाम् ये एव तुल्यकम्पा , त एव सध सध
मासीरन् । कुत ? । अवेगुल्यान्, इतरथा यस्य कम्पा
नोपसङ्गियेत, तस्य वैगुल्य स्यात्, यथा प्रकृतावेव विना
साङ्गुल्येन, फलाभाव एवम् इहापि इति ।

वचनाद्वा गिरीयत् स्यात् ॥ २ ॥ (पू०)

वागम्यात् पक्षा विपरिवर्तत । न च, एतदस्ति, भिन्न
कम्पानाम् अनधिकार इति, तेष्वधिक्रियेरन् । कुत ? ।
अविगेपेण सर्वेषां यजमानानाम् प्राप्ति । न च भिन्न
कम्पानाम् प्रतिषेध । ननु वैगुल्य भिन्नकम्पानाम् । अत्र
उच्यते, वचनात्, सामान्यवचनेन भिन्नकम्पा अपि गृहीता ,
तत्र गिरीयत् याध स्यात्, यथा, पुरुषगीर्धम् उपदधाति
इतिवचनसामर्थ्यात् गन्धगिरसां मृगानां धृतिपिप्रतिपिडम्
अपि क्रियते, एवं इहापि । अथ वा आगिरयत्, यथा
ऋतपेये घृतव्रतो भवति इतिवचनात् व्रतदुष्टि निवृत्ता
याम् अन्यामागिरि गां कल्पयन्ति । एवम् एतदपि वचनात्
भवित्यति ।

न वाऽनारभ्य वादत्वात् ॥ ३ ॥ (उ०)

नैतदस्ति, यदुक्तं, भिन्नकम्पानाम् अप्यधिकार इति,
समानकम्पा एव अधिक्रियेरन् । कुत ? । अवैगुल्यात् ।
अथ यदुक्तं, वचनात् वैगुल्येनापि सेव्यति इति । तत्र,
अनारभ्यवादत्वात्, तच्च वचनात् प्रकल्प्यते, यस्मिन्

अकल्पमाने वचनम् अनर्थकं भवति, यदि हि आरभ्य भिन्नकल्पान्, एतत् उच्येत, ततो वचनम् अनर्थकं भवति इति भिन्नकल्पानामपि सचमभ्युपगम्येत, न तु आरभ्य भिन्नकल्पान्, एतत् उच्यते । समानकल्पेषु अर्थवत्ता अस्य वचनस्य भविष्यति । तस्मात् न भिन्नकल्पानाम् अविकारः इति ।

स्याद्वा यज्ञार्थत्वादौदुम्बरीवत् ॥ ४ ॥ (आ०)

स्यात् वा भिन्नकल्पानाम् अधिकारः । कुतः ? । यज्ञार्थत्वात् कल्पस्य, वसिष्ठादीनाम् नाराशंसकल्पो यज्ञस्य साधकः । स च यज्ञः सर्वेषां साधारणः, परकल्पेनापि सिद्धः सिद्धो भवति । यथा, यजमानेन सस्यायौदुम्बरीं परिवासयन्ति इति यस्य कस्यचित् प्रमाणेन सिद्धो यज्ञोऽन्येषामपि सिद्धो भवति । उच्यते, 'ननु' प्रयाजस्य वाक्येन पुरुषसम्बन्धः, स च प्रकरणप्राप्तां यागार्थतां बाधियते इति । न इति ब्रूमः, फलं हि तदा कल्पयितव्यम् । ननु इतरथाप्यदृष्टम् अवश्यं कल्पनीयम् । तत्र उच्यते, सत्यं कल्पनीयं, प्रमाणेन तु प्रयोगवचनैकवाक्येन, द्वितीये तु पक्षे कल्पयित्वा शब्दं, तेनैकवाक्यता स्यात् । अथ उच्येत, किञ्चित् समान्नातेन सहैकवाक्यता भविष्यति । तथापि अप्रकृतेन व्यवहितेन च कल्पमाना प्रकृतकल्पनाया गुरुतरा स्यात् ।

न, तत्प्रधानत्वात् ॥ ५ ॥ (आ० नि० १)

नतदेवम्, तत्प्रधानत्वात्, पुनपाथी हि एष कल्पः ।

कथम् १ । वसिष्ठादीनाम् नारागसो यन्नाङ्गम् इति, यश्च
यस्य यन्नाङ्ग, तेन सह फलदं कर्म तस्य भवति । तनैवम्
अभिसम्बन्ध क्रियते, वसिष्ठानाम् नारागंश्चेन सहितं कर्म
फलदं भवति इति ।

औदुम्बर्या परार्थत्वात्कपालवत् ॥ ६ ॥

(आ० नि० २)

अथ यदुपवर्णितं, तथा औदुम्बरी तथेह इति । पारा
यम् औदुम्बर्या, यजमानो गुणत्वेन श्रूयते । ननु तथापि
प्रयागवचनं पुरुषप्राधान्यं कुर्यात् । नैपदोप, एकेनापि
यजमानेन सम्प्रिता च इयं सर्वेषां यजमानसम्प्रिता भवति,
न तु इह एकस्य संगृहीते सर्वेषां संगृहीत । तस्मात्
औदुम्बर्या पारार्थ्यम्, कपालवत्, यथा, पुरोडाशकपालेन
तुषा उपवपन्ति इति परार्थकपालेन तुषा उपवपन्त्या
इत्युपादीयते, एवमेतदपि इति ।

अन्येनापीति चेत् ॥ ७ ॥ (आ०)

एवं चेत् भवान् पश्यति, यजमानेन सम्मानं, तत्
प्रयोजनं स्नेहान्येन वा यजमानेन इति, तथा प्रयोगान्तरे
त्रा यजमानं तेनापि सम्मानं प्राप्नोति ।

नैकत्वात्तस्य चानधिकारात् शब्दस्य चाविभक्त-
त्वात् । ८ । (आ० नि०)

अत्र उच्यते, न प्रयोगान्तरस्य यजमानः प्रसज्यते । न तु यजमानशब्दे कश्चिद्विशेषः, यतो यजमानशब्दात् व्यवस्था स्यात्, किं तर्हि, एकत्वस्य विवक्षितत्वात्, न हाभ्यां याजमानानि कर्त्तव्यानि इति न अन्य आनीयते । आह, अन्य एव तर्हि सर्वयाजमानेषु भवतु । नैव, कामिनं हि अधिकृत्य, साङ्गस्य यागस्य वचनम् । यजमानशब्दश्चाविभक्त इह औदुस्वर्याः सम्माने । तस्मात् न अन्यो भविष्यति ।

सन्निपातात् निमित्तविघातः स्याद्वृद्धयन्तरवविभक्तशिष्टत्वात् वसिष्ठनिर्वर्त्ये ॥ ९ ॥ (आ०)

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति । बहुषु यजमानेषु सन्निपातात्, निमित्तविघातः स्यात् । कुतः ? विभक्तशिष्टत्वात्, वसिष्ठनिर्वर्त्ये प्रयोगे नाराशंसो नैमित्तिकः । अन्यस्मिन् तनूनपात् नैमित्तिकः, यत्र इदानीम् उभये कर्त्तारः समहायेन, तत्र निर्वृत्तिर्न केवलेन । तस्मात् न केवलः कर्त्ता । न चेत् वासिष्ठः केवलः कर्त्ता, तस्मात् तन्निमित्तं तत्र न कर्त्तव्यम्, न च इतरनिमित्तम्, उभयोरप्यन्योन्येन विघातः, वृद्धयन्तरवत्, तत् यथा, वृद्धयन्तरं पृष्ठं भवति इति न वृद्धसाधनकं, न रथन्तरसाधनकम् इति, नैव तत्र वृद्धत्वं निमित्तं भवति, न रथन्तरं वा । एवम् इहापि इति ।

अपि वा कृतस्त्रसंयोगाद्विघातः प्रतीयेत स्वामित्वेनाभिसम्बन्धात् ॥ १० ॥ (आ० नि० १)

अपि वा इति पक्षं व्यावर्त्तयति । कृतस्त्रं प्रति केव-

सस्य कर्त्तृत्वेन संयोगो भवति, तस्मात् पविघात नैमि-
त्तिकानाम् । कचम् पुन क्वातृजान कर्त्तव्यम् १ ।
प्यामित्वेनाभिसम्बन्धात्, कश्च प्रति स्त्रामित्वेन केषना-
नाम् धमिठादीनामभिसम्बन्धो भवति, कश्च पुरुषाणाम्
उपकारकं, तदि एकैकस्य गतेति कर्त्तृ निर्धर्तयितुम् ।
तस्मात् एकैकं कर्त्तृत्वम् कर्त्ता इति तत् नैमित्तिकं सर्वं
प्राप्नोति । यथा, तुण्डमात्रे दीयताम् इति, यद्यपि सा
तुण्ड इत्ययोर्माता, तथापि तस्यै दीयते । क्वातृञ्च न
हि तस्य सा माता भवति, न हि प्यामज्यते मातृत्वम् ।
तदत् इहापि द्रष्टव्यम् । तस्मात् सममानकम्पानाम् अन-
धिकारः ।

साम्प्रो कर्मवृत्त्येकदेशेन संयोगे गुणत्वेनाभि-
सम्बन्धे तस्मात्तत्र विघात स्यात् ॥ ११ ॥

(घा० नि० २)

अथ गदुक्तं, उद्गद्वन्तरवत् इति, तत्परिहरणीयम् ।
उद्गद्वन्तरयो साधो नैमित्तिक कर्मवृत्त्येकदेशेन संयोगो
भवति, तत्र हि उभयो साधकत्व, न एकस्य । स्तोत्रे-
कदेशेन तु तत्र साम्प्रो सम्बन्ध, न कर्त्तृत्वेन स्तोत्रेण, गुण-
त्वेन हि तत्र सान श्रूयते, स्तोत्रं प्राधान्येन । तस्मात्
तत्र विघात स्यात् । (१।११ प०) ।

भिन्नकल्पयोरपि राज्ञः पुरोहितस्य च कुलाययज्ञेऽधिकाराधिकरणम् ।

वचनात्तु द्विसंयोगस्तस्मादेकस्य पाणित्वम् ॥

१२ ॥ (पू०)

इदं समामनन्ति, एतेन राजपुरोहितौ सायुज्यकामौ यजेयाताम् इति । तत्र सन्देहः, किं राज्ञो द्वौ पुरोहितौ यजेयातां, उत राजा च पुरोहितश्च ? इति । किं प्राप्तम् ? राज्ञो द्वौ पुरोहितौ इति । कुतः ? । पुरोहितशब्दात् परं द्विवचनं श्रूयते, तच्छब्दवाच्यस्य द्वित्वं शक्नोति वदितुम् । पुरोहितश्च तच्छब्दवाच्यः श्रुत्या, न राजा । पुरोहितवचनः पुरोहितशब्दः । लक्षणया युगपदधिकरणवचनतायां हि तत् भवति । ननु एकस्य द्वौ पुरोहितौ न स्तः, पुरोहितं द्वणीत इति हि उपादीयमानस्य विवक्षितम् एकत्वम् इति । उच्यते, वचनात् एतत् भविष्यति, किं द्विवचनं न कल्पयेत् ? एतेनैव कारणेन द्वौ भविष्यतः, यथा वचनेन अञ्जलिना जुहोति इत्येकस्यैव द्वौ पाणी भवतः, यद्यपि सव्यो प्राप्तः तथापि इति ।

अर्थाभावात्तु नैवं स्यात् ॥ १३ ॥ (उ०)

तुशब्दात् पक्षो विपरिवर्तते । नैव स्यात्, द्वौ पुरोहितौ इति । कुतः ? । अर्थाभावात्, नैवायम् अर्थोऽस्ति, द्वौ पुरोहितौ इति, एकस्य राज्ञः एक एव पुरोहितः । उपादेयत्वेन हि श्रूयते, पुरोहितं करोति इति, एकत्वं विवक्षितम् । ननु वचनात् इत्युक्तम् । उच्यते, न तु

वचनात् एतत् गण्यं, संस्कारनिमित्तत्वात् पुरोहितगृहस्थ,
क्रियमाणोऽपि न पुरोहित स्यात् ।

अर्थानाञ्च विभक्तत्वात् न तच्छ्रुतेन
सम्बन्ध ॥ १८ ॥ (यु०)

पदानाञ्च विभक्त्यं न्यूनं, तेज मन्तवो ब्राह्मणस्य
योयसंस्तवो राजन्यस्य । ताभ्यां वर्णाभ्या तन तेन फलेन
मन्यन्तोऽनूद्यत । तस्मात् अपि न हो पुरोहितो इति ।

पाणे प्रत्यङ्गभावादसम्बन्ध प्रतीयेत ॥ १५ ॥
(आ० नि०)

अथ यदुक्तम् एतस्मात् एव कारणात् एकस्यैव पुरुषस्य
हो पाणी भवत इति । युक्तं तत्र पाणे प्रत्यङ्गभूतत्वात्,
अङ्गलिं प्रत्यङ्गभूता दक्षिणस्य पाणे सस्य पाणि, तन
विना अङ्गलिरीय न भवति, न हि दाभ्यां दक्षिणाभ्याम्
अङ्गलिं प्रति उच्यते, तस्मात् राजा च पुरोहितश्च स्यात् ।
ननु तत्र राजपुरोहितश्च राजपुरोहितश्च राजपुरोहितो
यजेयाताम् इति । उच्यते, न तो सायुज्यकामो भवत, न
राजा पुरोहितन सङ्केषकाय्यो भवति, न तु पुरोहित
पुरोहितेन । उभावपि तो हि राजानम् अभिषरन्तो पुरो-
हितो इत्युच्यते, न हि तायिच्छन्तो, संस्कारयद्दो हि पुरो-
हित इति । ननु लक्षणा भवति भवत्यङ्गे । उच्यते, श्रुत्य-
भावे सत्त्वण्यापि व्यवहारो भवति, यथा, चण्डो तिष्ठत्यदटे

तिष्ठति इति । तस्मात् राजा च पुरोहितश्च राजपुरोहितौ
इति ॥ (६ । ६ । २ अ०) ॥

—०—

सर्वे ब्राह्मणमात्रस्याधिकाराधिकरणम् ।

सत्राणि सर्ववर्णानामविशेषात् ॥ १६ ॥ (पू०)

इह सत्राणि उदाहरणम् । य एवं विद्वांसः सत्रमासते,
य एव विद्वांसः सत्रम् उपयन्ति इति । तत्र सन्देहः, किं
सत्राणि त्रयाणामपि वर्णानाम्, उत ब्राह्मणानाम् एव ?
इति । किं प्राप्तम् ? सत्राणि सर्ववर्णानाम् भवेयुः इति ।
कस्मात् ? अविशेषात्, न हि कश्चिद्विशेष आश्रीयते,
अमीषां वर्णानाम् सत्राणि भवन्ति, अमीषां न इति ।
तस्मात् त्रयाणामपि वर्णानाम् अधिकारः इति ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ १७ ॥ (यु०)

इतश्च पश्यामः, त्रयाणाम् सत्राणि इति । कुत ?
लिङ्गदर्शनात् । किं लिङ्गं भवति ? एवम् आह, वार्ह-
ङ्गिरं ब्राह्मणस्य ब्रह्मसाम कुर्यात्, पार्थुरश्यं राजन्यस्य
रायोवाजीयं वैश्यस्य इति द्वादशाहे भवति वचनं ब्रह्म-
सामविधानपरम्, तस्मिन् राजन्यवैश्यानाम् दर्शनं भवति ।
तस्मात् अपि सर्ववर्णानाम् अधिकारः इति ।

ब्राह्मणानां वेतरगोरात्विज्याभावात् ॥ १८ ॥

(सि०)

वाग्यं पक्षं व्यावर्त्तयति । न च एतदस्ति, वशाणा
मपि वशानाम् इति । किं तर्हि ? ब्राह्मणानाम् एव
स्यात् । कुत ? । इतरयोरात्विज्यानावात्, इतरयोर्हि
वर्णयोरात्रन्यपैग्नयो आत्विज्य प्रतिपिडम् । स्वयमेव
आत्विज्येन च विना विगुणत्वम् । तस्मात् ब्राह्मणानामेव
स्यात् ।

वचनादिति चेत् ॥ १६ ॥ (आ०)

इति चेत् पग्यसि, राजन्यवैग्यदावैगुण्यामापद्यते इति ।
वचनात् यजमाना मन्त्र ऋत्विजो भविष्यन्ति, ये यज-
मानास्ते ऋत्विज इति । के पुनर्यजमाना ? । ये तत्र
फलं कामयमाना सप्तकर्मणि प्रवृत्तास्ते राजन्या अपि
वैग्या अपि, तेषाम् ऋत्विफकस्य विधीयते । तत्र एतत्
स्यात् तेषाम् आत्विज्यं शक्यं कर्तुम्, तेषामेव तत्
ब्राह्मणानाम् । प्रतिपिडं हि राजन्यवैग्यानां, न तेषाम्
इदम् आत्विज्यविधानमिति । नैतदेवं यद्येव ब्राह्मणानां
यजमानानामप्राप्तं वचनविधानात् भवति, एवम् च ब्रा-
ह्मणानामपि यजमानानां वचनप्रामाण्यादेव भवितुमर्हति
इति । तस्मात् आत्विज्यसम्भूता राजन्यवैग्या अपि सप्त
मासीरन् इति ।

न स्वामित्वं हि विधीयते ॥ २० ॥ आ० नि१)

नैतदेवम् । स्वामित्वम् अनेन वचनेन विधीयते, एव
काना सप्तमासीरन् इति विधीयते, न आत्विज्यम् । अत्र
ये यजमानास्ते ऋत्विज इत्यनेन वचनेन विहितम्

आर्त्विज्यम् इति । उच्यते, तदपि न । कथम् ? । न
 अत्रैषां वचनव्यक्तिः, ये यजमानाः इत्युद्देशपदं, ऋत्विजः
 इति विधेयपदं, तथा हि सति आर्त्विज्यमङ्गम् यजमान-
 संस्कारकं विधीयेत, न यजमाना आर्त्विज्यस्य अङ्गम् ।
 तत्र प्राकृतार्थता नैषाम् आर्त्विज्यानां स्यात्, संस्कारश्च
 अदृष्टः कल्पेयत । स च यजमानविषयः इति पुनरदृष्टम् ।
 तस्मात् न यजमानानां सताम् आर्त्विज्याः पदार्थाः विधी-
 यन्ते, किन्तर्हि ? आर्त्विजानाम् पदार्थानाम् अनन्यकट-
 कता । एषा च वचनव्यक्तिः, ऋत्विज इत्युद्देशपदम्, ते
 इति विधीयते, ये यजमानास्त एव ऋत्विजो भवन्ति, न
 अन्येइ त, आर्त्विजेषु पदार्थेषु यजमानाः कर्त्तारो विधी-
 यन्ते, प्रत्याम्नानात्, अन्ये निवर्त्तन्ते । एवं सति प्राकृत-
 प्रयोजना एव आर्त्विजाः पदार्थाः । न यजमानसंस्कार-
 अदृष्टा विधीयते इति । यजमानकट्कल्पनायामप्येषाम्
 अदृष्टम् इति यदि कल्पेयत । तत्र ब्रूमः, इतरस्मिन् अपि
 पक्षे यजमानविषयः सोऽदृष्टः संस्कारः इति अवश्यं कल्प-
 नीयम्, यश्च उभयोः पक्षयोर्दोषः न तमेकश्चोभो भवति ।

गार्हपते वा स्यातामविप्रतिषेधात् ॥ २१ ॥

(आ०)

गार्हपते पदार्थे राजन्यवैश्यौ भविष्यतः, न च, तत्र
 आर्त्विजप्रयोजनम् । तस्मात् अविप्रतिषेधः तेषाम् इति ।

न वा कल्पविरोधात् ॥ २२ ॥ (आ० नि०)

न चैतदस्ति, गार्हपते वा पदार्थे राजन्यवैश्यो इति,

कम्पयिरोधी हि स्यात्, यजमानचमस सोममय एषपां,
 क्लृप्तमयचमस एषेपाम् तथा, ब्रह्मनाम वार्हगिरि ब्राह्मणा-
 नाम् पार्थिव्यं राजन्यानाम्, रायोवाजीय वैश्यानाम् ।
 तस्मात् गार्हपते निवेग इत्येतदपि नास्ति ।

सामित्वादितरेषामहीने लिङ्गदर्शनम् ॥ २३ ॥

(आ० नि०)

अथ यदुक्तं, लिङ्गदर्शनात् इति, तत्परिहर्तव्यम् ।
 अथ उच्यते, अहीनमेव मयगृहेण पश्यति, यत सामित्व-
 नृत्विजां विधीयते । अथ षट्त्विजां सामित्वात् राजन्य
 वैश्याणां सधं न पश्यन्पते इति । तस्मात् अहीने लिङ्ग
 दर्शनम् । (१।६३ प०) ।

—

मय विद्यामिदं तत्समानदृष्ट्या नामवाप्रिचरचम ।

वासिष्ठानाम् वा ब्रह्मत्वनियमात् ॥ २४ ॥

(१ पू०)

एतत् समधिगर्तं ब्राह्मणानामेव सधं, न राजन्यवैश्या-
 नाम् इति । अथ इदानीम् इदं सन्दिग्धं, किं सर्वेषां
 ब्राह्मणानाम्, उत वासिष्ठानां स, उत भृगुशुनकवासिष्ठान्
 वज्रयित्वा अन्येषाम् ? इति । किं प्राप्तम् ? सर्वेषाम् परि-
 गेयात्, न हि कयिहिगेय आयीयतेऽमीषां ब्राह्मणानां
 सधम् प्रमीषां न इति । तस्मात् सर्वेषाम् इति ।

एव प्राप्ते ब्रूम, वासिष्ठानाम् ब्रह्मत्वस्य नियमात्,

वासिष्ठानां सत्रं स्यात्, न अन्येषाम् । कुतः ? । ब्रह्मत्वस्य नियमो भवति, वामिष्ठो ब्रह्मा भवति इत्यतो वासिष्ठानां, तत्समानकल्पानाञ्च सत्रं स्यात् इति ।

सर्वेषां वा प्रतिप्रसवात् ॥ २५ ॥ (२य पृ०)

सर्वेषां वा सत्रं स्यात्, अविशेषात् । 'ननु वामिष्ठो ब्रह्मा इत्युच्यते । न इति आह, पुनः प्रतिसूयते, य एव कश्चन स्तोमभागमधीयीत स एव ब्रह्मा भवेत् इति । वासिष्ठोपदेशः इदानीं किमर्थः ? इति चेत् । स्तोमभाग-प्रशमार्थं, स्तोमभागान् अधीयानोऽवासिष्ठोऽपि वासिष्ठ-कार्यं समर्थः कर्तुम् इति ।

विश्वामित्रस्य होत्रनियमात् भृगुशुनकवासिष्ठा-
नाम् अनधिकारः ॥ २६ ॥ (मि०)

भृग्व्यादीनाम् अनधिकारः स्यात् । कुतः ? । वैश्वामि-
त्रस्य होत्रं नियम्यते, विश्वामित्रो होता भवति इति ।
तस्मात् वैश्वामित्राणाम्, तैश्च समानकल्पानाम् अधिकारः
इति ॥ (६ । ६ । ४ अ०) ॥

—:०:—

सत्रे आहिताग्नेरेव विकाराधिकरणम् ।

विहारस्य प्रभुत्वादनग्नीनामपि स्यात् ॥ २७ ॥

(पृ०)

सत्राण्येव उदाहरणम्, य एव विद्वांसः सत्रमासन्, य

एव विद्वांस सधम् उपयन्ति इति । तेषु सन्देहः, किं साग्नीनामनग्नीनाञ्च तानि भवन्ति, उत साग्नीनामेव ? इति । किं प्राप्तम् ? साग्नीनामनग्नीनाञ्च । कुत ? विद्धारस्य प्रभुत्वात्, प्रभवति हि परकीयोऽपि विद्धार सर्वेषाम् उपकर्तुम्, कर्तव्यो हि तेन सिध्यति इति स यदीयेन तदीयेन वा सिद्धिमुपैति । तस्मात् अनग्नीनामपि भवितुमर्हति इति ।

सारस्वते च दर्शनात् ॥ २८ ॥ (यु० १)

सारस्वत च सधे भवति दर्शनं, परस्मैर्धा एते ध्वग सोऽक्षं यन्ति, येऽनाहिताग्नेय सधमासते इति, अनाहिताग्नीनां सध उर्गयति । तस्मात् अपि सर्वेषाम् ।

प्रायश्चित्तविधानाच्च ॥ २९ ॥ (यु० २) ॥

प्रायश्चित्त विधीयते, अग्नये विविषयेऽष्टाक्षपात् पुरो ह्राय निर्वपेत् यस्याहिताग्ने अग्नौ रग्निमि अग्नय सद्यग्नेरन् इति, संसर्गेऽग्नीनाम् प्रायश्चित्त दर्शयति, स एव तस्मात् अनाहितैः, नान्यथा । तस्मादप्यनग्नीनां सधायि इति ।

साम्नीना वेष्टिपूर्वत्वात् ॥ ३० ॥ (सि०)

साम्नीनाम् वा सधायि, न अनग्नीनाम् । कस्मात् ? इष्टिपूर्वत्वात्, इष्टिपूर्वत्वं सोमामामात्रातं, दर्शपूर्णमासौ इहा सामेन यजेत इति ज्योतिषिणो मस्य इष्टिपूर्वत्वम्, तच्चो

दकपरस्परया सचाणि प्रति प्राप्तम् । तस्मात् अनग्नीनां
तानि भवेयुः इति ।

स्वार्थेन च प्रयुक्तत्वात् ॥ ३१ ॥ (यु० १)

स्वार्थेन च अग्नयः प्रयुक्ताः । कथम् ? उपग्रहविशेषात्,
उपग्रहविशेषो हि भवति, अग्नीनादध्वीत् इति ।
तस्मात् अन्यस्य अग्निभिः अन्यस्य न सिद्धिः, यद्यपि क्रत्वर्थौ
अग्नयः इति ।

सन्निवापं च दर्शयति ॥ ३२ ॥ (यु० २)

सावित्राणि होष्यन्तः सन्निवपेरन् इति तेनापि
साग्नयः सत्राण्युपासते इति गम्यते । एव लिङ्गपरिहारौ
अग्निष्टेऽधिकरणेऽन्यच्चिन्त्यते । (६ । ६ । ५ अ०) ।



जुह्वादीनां साधारण्यधिकरणम् ।

जुह्वादीनामप्रयुक्तत्वात्सन्देहे यथाकाशी
प्रतीयेत ॥ ३३ ॥ (पू०)

किं जुह्वादीनि पात्राणि कस्यचित् एव यजमानस्य,
उपादाय प्रयोगः कर्त्तव्यः, उत अन्यानि साधारणानि
कर्त्तव्यानि ? । किं प्राप्तम् ? यस्य कस्यचित् एव यजमानस्य
उपादाय प्रयोगः कर्त्तव्यः । कुतः ? । न हि स्व पात्रं यज
मानः प्रयुङ्क्ते, स्वेन पात्रेण प्रयोगः कर्त्तव्यः इति ।
तस्मात् परकीयपात्रैः अन्ये यजेरन् इति ।

अपि वान्यानि पात्राणि साधारणानि कुर्वीरन्
विप्रतिषेधाच्छास्त्रकृतत्वात् ॥ ३४ ॥ (सि०)

अपि वा इति पक्षव्यावृत्तिः । नेतदेयं, अन्यानि हि
पात्राणि साधारणानि कर्तव्यानि । कस्मात् ? । विप्रति
षेधात्, विप्रतिषेधो भवति, कदाचित्तानि पात्राणि उपा
त्तानि भवेयुः, अथ मरणं कस्यचित् यत्र मानस्य पापयेत,
तत्र विप्रतिषेधः स्यात्, आदितान्निमग्निभिर्दहन्ति यत्र
पापेय इति यदि तं तैर्दहियुः, इतरथा यत्रो विरुध्येत ।
अथ तैर्यज्ञं समापयेयुः इतरस्य गरीरसङ्कारा परिलुप्येरन्,
अन्येषु पुन साधारणेषु उपादीयमानेषु न किञ्चित् अपि
विरुध्येत । तस्मात् तत्रा काव्यम् इति ।

प्रायश्चित्तमागदि स्यात् ॥ ३५ ॥ (आ० नि०)

अथ इदानीं पूर्वार्कस्य क्षिप्तस्य परिहार उच्यते, प्राय
श्चित्तम् अग्नितपसे परिकल्प्यते । कथम् ? । अरस्ये
कान्तारि गच्छतां स्थिताना वा दस्युभयात् श्वापदभयात्
वा आसे जाते दावान्निना वा संसृज्येरन्, मिथो वास
धिपय प्रायश्चित्तस्य भविष्यति इति । (६ । ६ । ६ अ०) ।

—

विलसत्प्रदग्गमानपेक्षीय दधयवाधिवाराधिकरणम् ।

पुरुषकल्पेन वा विकृतौ कर्तुं नियमः स्याद्यज्ञस्य
तद्गुणत्वादभावादितरान् प्रत्येकस्मिन्नधि-
कारः स्यात् ॥ ३६ ॥ (पू०)

अधरकल्पा उदाहरणम्, आययणेष्टिः पशुः इत्ये
नक्षत्रकानि कर्माणि, येषु सप्तदश सामिधेयः । ते
मन्त्रे हः, किं तयाणामपि वर्णानामेभिः कर्मपिरधिकार
उत वैश्यस्यैव ? इति । किं प्राप्तम् ? एतस्यां विवृतौ पुन
कल्पेन कर्त्ता नियम्येत । कुतः ? । यज्ञोऽयमध्वरकल्पादि
एतत्सहस्रागुणकः, इय च सहस्रा वैश्यस्य उक्ता, तेन वै
श्व एतत् कर्म कृत्स्नं कर्त्तुं समर्थः । सप्तदशगुणकमेत
कर्म, नञ्चासप्तदशम् अवैश्येन क्रियमाणम् असाधुः
इतरान् प्रति हि तन्न चोद्यते, तेन यजेत इत्यसामर्थ्या
ब्राह्मणक्षत्रियान् न अधिकरिष्यति इति ।

लिङ्गाच्चेज्याविशेषयत् ॥ ३७ ॥ (यु०)

लिङ्गं च भवति यथा वैश्यस्य साप्तदशम् इति, सा
प्तदशो वैश्यः इति, तेन वैश्यस्य साप्तदशम् अतो वैश्य
एवञ्जातीयकानि कर्माणि, यथा इज्याविशेषा वैश्यस्य
भवति, वैश्यो वैश्यस्तामेन यजेत इति, वैश्यसम्बन्धात्
एवं साप्तदशं तस्यैव इति ।

न वा सयोगपृथक्त्वाद्गुणस्येज्याप्रधानत्वादसंयुक्ता

हि चोदना ॥ ३८ ॥ (सि०)

न चैतदस्ति, पृथगेतौ सयोगौ, एकं वाक्यं सप्तदश
वैश्यस्य अनुब्रूयात् इति वाक्यान्तरम् अध्वरकल्पादि
सप्तदशानुब्रूयात् इति, स च गुणः इज्याप्रधानो भवति, न
इज्या गुणार्था । किम् अतः ? । यद्येवं यत्र इज्या, तत्र

तद्गुणेन भवितव्य, न यत्र गुण, तत्र इज्याया, वैद्यस्य
गुणानुरोधेन इज्यापि । ज्वरानां यर्गानाम् इज्या, सा तत्र
गुणम् आकाङ्क्षति इति । अपि च इज्या गुणभूतस्य अपरा
चोदना, न सा वैद्यसंयुक्ता, सा तु प्रवैद्यकं गुण प्रत्याय-
यति । प्रथमं सवैद्यकम् इति चेत् । न, वैद्यस्य प्रधानत्वात्,
प्रधानभूतस्तत्र वैद्य श्रूयते । तस्मात् सर्वाधिकार ।

इज्याया तद्गुणत्वादिशिषेण नियम्येत ॥३६॥(यु०)

अथ यदुक्तं, वैद्यस्तीमे यथा, तथेष्टापि इति । युक्तं
तत्र, इज्या वैद्यस्य श्रूयते, तत्र वाचनिकेनैव विशिषेण
नियम्येत । तस्मात् तत्र पदोप इति । (१ । ६ । ० प्र०)

इति श्रीश्वरस्वामिनः कृतो मोक्षाभाष्ये षष्ठ्या-
ध्यायस्य षष्ठः पादः ।

षष्ठे अध्याये सप्तमः पादः ।

विश्वजिति पिशादीनामदीवन्नाभिचरचम् ।

स्वदाने सर्वमविशेषात् ॥ १ ॥ (पू०)

इदमामनन्ति विश्वजिति, सर्वं हन्ति इति । तत्र

मन्देहः, किं यावत् किञ्चित् स्वशब्देन उच्यते, यथा माता पिता इत्येवमाद्यपि सर्वं देयम्. उत यत्र प्रभुत्वयोगेन स्वशब्दस्तदेव देयम् ? इति । किं प्राप्तम् ? अविशेषात्, माता पिता इत्येवमाद्यपि दातव्यम् । ननु दानम् इत्युच्यते स्वत्वनिवृत्तिः, परस्वत्वापादनं च, तत्र पित्रादीनाम् अशक्यं स्वत्वं निवर्त्तयितुम्, न हि कथञ्चित् पिता न पिता भवति । उच्यते, सत्यं न असौ न पिता भवति, शक्यते तु परविधेयः कर्तुम्, परस्वत्वापादनं च दानं अर्थाच्च स्वत्वत्यागः । तस्मात् सर्वं देयम् इति ।

यस्य वा प्रभुः स्यादितरस्याशक्यत्वात् ॥२॥(सि०)

वाशब्देन पक्षो विपरिवर्त्तते । यस्य प्रभुत्वयोगेन स्वत्व तदेव देयं न इतरत् । कस्मात् ? प्रभुत्वयोगिनः शक्यत्वात्, इतरस्य च अशक्यत्वात्, न हि पित्रादीनां शक्यते स्वत्वं परित्यक्तुम् ।

ननु च उक्तं परविधेयीकरणं तस्य शक्यम् इति । उच्यते, प्रभुत्वयोगिनः स्वस्य अत्र दीयमानस्य सर्वत्वम् उच्यते, न अप्रभुत्वयोगिनः स्वस्य दानं, न च एतन्नयाय, यत् पित्रादीनां परिचारकत्वम् । यस्य चैतत् न्याय्यम् अपि भवेत्, स दद्यादपि । अत्र आह, ननु यत्र स्वशब्दो वर्त्तते, तदेयम् इत्युक्ते पित्रादयो दातव्या गम्यन्ते । तस्मात् तान् प्रति प्रभुत्वाय स्मृतिं बाधित्वापि यतितव्यम् इति । अत्र उच्यते, स्वशब्दोऽयमात्मीयधन-ज्ञातीना प्रत्येक वाचना न अनुदास्य, तत्र आत्मीये सर्वताया कृताया कृते गाम्भार्थे

न अगच्छेयुः ज्ञातिषु सर्वता कल्पनीया, नापि स्मृतिर्वाधि-
तया । अपि च गवादीनामात्मीयानां चोदधेन प्राप्तो
सत्यामवश्यम् प्राप्तीयगता सवता उपादिषा, तस्याश्च
उपात्तायां कृत ग्राह्यार्थं इति ज्ञातीनाम् उपादाने न
किञ्चित् कारणमस्ति, तस्मात् न विषादयो देया । तस्मात्
यद्य एव प्रभुत्वयोगेन स्वत्व, तद्वै देयम् इति । (६।०।१५०)

विश्रुतिरिति इतिष्या अदेयताविशेषम् ।

न भूमि स्यात्सर्वान् प्रत्यविशिष्टत्वात् ॥ ३ ॥

अत्रैव सर्वदाने संग्रह, किं भूमिर्देया, न ? इति ।
का पुनर्भूमि अत्राभिप्रेता ? । यदेतन्मृदारब्धं द्रव्यान्तरं
पृथिवीगोचक, न जेषमार्थं सृष्टिका या ।

तत्र किं प्राप्तम् ? अविशेषादेया, प्रभुत्वसम्बन्धेन हि
तत्र स्वशब्दो वर्तते, यज्यते च भानसेन व्यापारिण स्वस्य
स्वता निवर्तयितुम् इति । एवं प्राप्ते ब्रूम, न भूमिर्देया
इति । कुत ? । जेषाणाम् इगितारो ननुष्या दृश्यन्ते, न
कृत्स्नस्य पृथिवीगोचकस्य इति ।

आह, य इदानीं सार्वभौम, स तर्हि दास्यति । सोऽपि
न इति ब्रूम । कुत ? । यावता भोगेन सावभौमो भूति-
रीष्टे, तावता अन्योऽपि, न तत्र कश्चिद्विषय, सावभौम-
त्वेऽस्य स्वेतदधिकं, यत्, असौ पृथिव्यां सम्भूतानां व्रीक्षा-
दीनां रक्षणेन निविष्टस्य कश्चपित् भागस्य ईष्टे, न भूमे,

तन्निर्विष्टाश्च ये मनुष्याः, तैरन्यत् सर्वप्राणिनाम् धारण-
विक्रमणादि यत् भूमिदत्त, तन्नेष्टित्वं प्रति न कश्चिद्दि-
शेषः । तस्मात् न भूमिर्देया । (६ । ७ । २ अ०)

—०—

विश्वजिति अश्वादीनानदेयताधिकरणम् ।

अकार्यत्वाच्च ततः पुनर्विशेषः स्यात् ॥ ४ ॥

विश्वजित्येव सन्देहः किम् अश्वादयो देयाः, न ?
इति । किं प्राप्तम् ? सर्वस्य विहितत्वात्, देया अश्वाः
इति । एवं प्राप्ते ब्रूमः, यस्य च दानम् अकार्यं, तच्च न
देयम्, यथा अश्वानाम् । तेषां हि दानम् अकार्यम् । एष
हि विशेषः अश्वानाम्, अन्येभ्यो द्रव्येभ्यः, यत् एषां दानं
प्रतिषिध्यते, न केसरिणी ददाति न उभयतोदतः प्रति-
गृह्णाति इति विश्वजिति एव समाम्नायते । तस्मात् न
अश्वा देयाः इति । (६ । ७ । ३ अ०) ।

—

विश्वजिति विद्यमानानामेव सर्वज्ञानाम् दानाधिकरणम् ।

नित्यत्वाच्चानित्यैर्नास्ति सम्बन्धः ॥ ५ ॥

विश्वजित्येव सन्देहः सर्वस्य ददाति इति, किम् अर्जं
यित्वा उपकरणानि यावन्ति मनुष्यस्य, यावन्ति च शक्नोति
चपार्जयितुम्, सर्वाणि तानि दद्यात् कृतभाण्डादीनि, उत
यान्येव अस्य विद्यन्ते, तानि सर्वाणि देयानि, न अविद्य-

मानानि कर्त्तव्यानि ? इति । कुत मगय ? । उभयत्रा
वचनव्यक्ते सम्भवात्, यदि या एषं वधत व्यज्यते, यानि
सर्वाणि स्नानि, यानि तानि ? यानि पुरुषस्य उपकार
काणि प्रयनादीनि, तानि सर्वाणि दद्यात् इति विधीयते,
यदा यानि स्नानि पुरुषस्य दाने गन्थानि, तानि सर्वाणि
इति सर्वत्र विधीयते । यदि दानं विधीयते, ततोऽप्राप्त-
दानानाम् कृतभाण्डदानामपि दानम् । अथ सर्वत्र
विधीयते, ततो विद्यमानानामपि ।

किं तावत् प्राप्तम् ? कृतभाण्डकानि देयानि इति,
तथा दानविधाने श्रुति अनुष्ठाने, इतरथा वाक्य । तयोऽय
श्रुतिर्विधीयसी । तस्मात् कृतभाण्डकानि देयानि इति ।

एव प्राप्ते धूम, नित्यत्वात् अनित्यैर्नास्ति सम्बन्ध,
चगन्दोऽन्वादेऽगै, न चग्रा दातव्या इत्युक्तं, कृतभाण्डकानि
च न देयानि इति । नित्यं हि विज्ञजिति दानं चोदकेन
प्राप्तम् अनुष्ठाने, अनित्यानि च, कृतभाण्डकाणि, न
शक्यानि सर्वाणि विज्ञजिति क्रियमाणे उपसृक्तुम् । तत्र
कृतभाण्डकानाम् केषाञ्चित् उत्पत्तिं विज्ञजिति दानं
प्रतीक्षेत, नैमित्तिकं तत् स्यात्, न नित्यं, नित्यवत् तत्
चोदकेन विधीयते, न निमित्तसंयोगिन । तस्मात् अवश्य-
मेतदभ्युपगतव्य, साकन्व देयानाम् प्राप्तानाम् विधीयते
इति, श्रुत्यसम्भवे च यात्वार्षी यप्तीतव्य एव भवति,
तस्मात् न कृतभाण्डकानि दातव्यानि । (६ । ७ । ४ अ०)

विश्वजिति धर्मार्थसेवकशूद्रसादेयताविकरणम् ।

शूद्रश्च धर्मशास्त्रत्वात् ॥ ६ ॥

विश्वजित्येव सन्दिह्यते, किं परिचारकः शूद्रो देयः, न ? इति । किं प्राप्तम् ? सर्वस्य स्वस्य विहितत्वाद्देयः इति एव प्राप्ते ब्रूमः, शूद्रश्च न देयः इत्यन्वादेशः । कुतः ? धर्मशास्त्रत्वात्, धर्मशासनोपनतत्वात् तस्य, एवम् असौ तस्मै त्रैवर्णिकाय उपनत इमं शुश्रूषमाणो धर्मेण सम्भृत्यते इति, सोऽन्यस्मै दीयमाणो न इच्छेदपि, न च अनिच्छतः तस्य स प्रभवति, न च बलात् स्वीकर्त्तव्यः, यस्त्वन्यायेन स्वीकुर्यात्, स दद्यादपि । धर्मोपनतमात्रेण तु न शक्यो दातुम् । (६ । ७ । ५ अ०) ।

विश्वजिति दक्षिणाकाले विद्यमानासेव सर्वस्वानाम् देयताधिकरणम् ।

दक्षिणाकाले यत्स्वं तत्प्रतीयेत तद्दान- संयोगात् ॥ ७ ॥

विश्वजित्येव सन्देहः, किं प्राग्दक्षिणाकालात्, विद्यमानं नियोगतो दक्षिणाकाले निधातव्यम्, जह्वं च दक्षिणाकालात् भविष्यत् अनागतमपि दक्षिणाकाले देयम् । उत यदेव दक्षिणाकाले विद्यते, तदेव देयम् ? इति । किं प्राप्तम् ? यस्यापि प्राग्जह्वं च स्वता, तदपि देयं स्वमात्रस्य दानविधानात् । एवं प्राप्ते ब्रूमः, दक्षिणाकाले

यत् न विद्यते, तत् एव देयं, न यत् प्रागूढं च कुतः ।
 स्वस्य च दानम् अनूय साकम् विधीयते, तद्य दान-
 दक्षिणाकाले प्राप्तत्वात् तस्मिन्नेव कालेऽनूयते । तस्मात्
 दक्षिणाकाल एव विद्यमानं देयम् इति । (१०६ प०) ।

—

विश्रजिति दक्षिणादानान्तरादायामनुष्ठानाधिकरणम् ।

अशेषत्वात्तदन्त स्यात् कर्मिणो द्रव्यसिद्धित्वात् ॥

८ ॥ (१म पृ०)

तस्मिन्नेव विश्रजिति सन्देहः, किं दक्षिणाकाले एव
 विश्रजित् उत्सृष्टव्यं, उत न सय दत्तव्यं, परिसमा-
 पनीय ? इति । किं प्राप्तम् ? उत्सृष्टव्यं इति । कुतः ?
 अशेषत्वात् । कथम् अशेषता ? विश्रजिति सयस्य
 ददाति इति, न च गत्यम् पक्षरेण द्रव्यं, परिसमापयि-
 तुम् । तस्मात् तदन्तं स्यात् ।

अपि वा शेषकर्म स्यात् क्रतो प्रत्यक्षशिष्टत्वात् ॥

९ ॥ (२य पृ०)

अपि वा इति पक्षश्चावृत्तिः । शेषकर्म स्यात्, न
 सर्वस्वं दक्षिणाकाले देयं, यावत् तत् कर्म परिसमाप्यते,
 तावत् शेषक्षितव्यम् । कुतः ? क्रतो प्रत्यक्षशिष्टत्वात्
 क्रतो परिसमाप्तिं प्रत्यक्षशिष्टा, विश्रजिता यजेत इति
 विश्रजितम् उपक्रम्य, परिसमापयेत् इत्यर्थः । परिसमा-

पयता यत् शक्यते दातुम्, तावत् सर्वम् इत्यर्थः । तस्मात्
न तदन्तम् उत्स्रष्टव्यम् इति ।

• तथा चान्यार्थदर्शनम् ॥ १० ॥ (यु०)

एवञ्च कृत्वा अन्यार्थदर्शनम् उपपद्यते, अवभृथादुदेल्य
वत्सत्वचमाच्छादयति इति शेषे रुति अवकल्पते ।

अशेष तु समञ्जसादानेन शेषकर्म स्यात् ॥ ११ ॥

(आ०)

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति । एतत् समञ्जसाभूत, यत्
अशेषं प्रदीयते इति, एव सर्वस्वं ददाति इति शब्दः उप-
पन्नो भवति इति । यत्तु प्रत्यक्षा समाप्तिः इति तत्र त्रूमः,
आदानेन शेषकर्म भविष्यति इति । उच्यते,

नादानस्य नित्यत्वात् ॥ १२ ॥ (आ० नि०)

आदानं त्वनित्यं, नित्यं च शेषकर्म, न हि तयोः
सम्बन्धोऽवकल्पते । तस्मात् शेषयितव्य किञ्चित् इति ।

दीक्षासु तु विनिर्देशादक्रत्वर्थेन संयोगस्तस्माद-
विरोधः स्यात् ॥ १३ ॥ (सि०)

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति, नैतदस्ति, किञ्चित् शेषयि-
तव्यम् इति । दीक्षासु तु विनिर्देशो भवति, प्रकृतौ एव
ज्योतिष्टोमे । स इह चोदकेन प्राप्तः, इदं क्रत्वर्थम् इदं
भक्ष्यार्थम्, इदम् आनमनाय इति, तदिह यत् आनमनाय

दातव्य, तस्य प्रय विकार सर्वता नाम । कुत एतत् ? ।
यत एव ददाति इत्यनूयते, सर्वता एव विधीयते ततः, न
अत्रातव्यस्य दानं विधीयते, न च भक्ष्यार्थं कृत्वर्थं च
दातव्यम् । तस्मात् अविरोधो भविष्यति इति । (६।७।
७ प्र०) ।

अहमगम्य ऽपि विश्वजिति सम्बन्धनाधिकरणम् ।

अहर्गणे च तद्वत्मा स्यात् सर्वेषामविशेषात् ॥

१४ ॥ (सि०)

अस्ति अहर्गण अटरात्र, अथ एतस्य अटरात्रस्य
विश्वजिदभिजितौ एकाद्यावभित, उभयतो ज्योतिर्मध्ये
पठह, पशुकामो हि एतेन यजेत इति । तत्र सन्देह,
किम् अहर्गणस्यस्यापि सर्वस्वमेव दक्षिणा स्यात्, पात्रो
हादयं यतम् ? इति । किं प्राप्तम् ? सर्वस्वम् । कुत ? ।
सर्वेषां विश्वजिताम् अविशेषात्, य एव प्रकृतौ विश्वजितो
धन्य, स एव चास्य चोदकेन भविष्यति । तस्मात् सर्वस्वं
देयम् इति ।

द्वादशशत वा प्रकृतिवत् ॥ १५ ॥ (पू०)

द्वादशशत वा देयम् इति । प्रकृतिवत् कर्तव्य,
ज्योतिष्टोमस्य प्रकृतिः, तत्र धर्मा विहितः, न विश्वजिति
कृत्स्ना प्रतीयन्ते । तस्मात् द्वादशशतम् अत्र देयम् इति ।

अतद्गुणत्वात् नैवं स्यात् ॥ १६ ॥ (उ०)

तुमब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति । नैवं भवितुमर्हति ।
कुतः ? । नैव यतो विश्वजितो गुणी द्वादशशतम् । नाम-
धेयेन हि अत्र धर्मग्रहणम् । तस्मात् विश्वजितो भविष्यति,
न ज्योतिष्टोमात् इति ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ १७ ॥ (यु०)

लिङ्गं खल्वपि दर्शयति । किं लिङ्गं भवति ? इति ।
एवमाह, हीयते वा एष पशुभिर्यो विश्वजिति सर्वं न
ददाति इति नियतं सर्वस्वदानं दर्शयति अहर्गणे ।
(६ । ७ । ८ अ०) ।

विश्वजिति द्वादशशतन्यूनधनस्यानधिकाराधिकरणम् ।

विकारः सद्भुभयतोऽविशेषात् ॥ १८ ॥ (पू०)

विश्वजिति सर्वस्वं ददाति इति । तत्र एषोऽर्थः मां-
शयिकः, किं यस्य द्वादशशतम्, अधिकम्, जन वा वि-
द्यते, तस्यापि विश्वजिता अधिकारः, उत यस्य सकल-
मधिकं वा तस्यैव ? इति । किं प्राप्तम् ? विकारः सद्भु-
भयतोऽविशेषात्, न विशेषः कश्चिदाश्रीयते, यस्य द्वादश-
शतम् अधिकम्, जनं वा अस्ति इति । तस्मात् सर्वस्य
विश्वजिता अधिकारः इति ।

अधिकं वा प्रतिप्रसवात् ॥ १९ ॥ (सि०)

न चैतदस्ति, सर्वस्य विग्राहिता अधिकार इति ।
 कस्य तर्हि ? यस्य दादगगतमस्ति, अधिकं वा इति ।
 कृतं ? । प्रतिप्रसवात्, प्रतिप्रसयो हि ज्योतिष्टोमे सर्वस्मस्य
 उषमे, दादगगतं विधाय चाह, एतावता वा ऋत्विज
 आनेया अपि वा सर्वस्वेन इति, यदि एतावता नेच्छेयु,
 सर्वस्वेनाप्यानमयितव्या इति । तद्यदि दादगेन गतेन न
 इच्छन्ति, न इच्छन्तितरा ततो न्यूनैः । तस्मात् दादग
 गतं ज्योतिष्टोमे । यद्वा सर्वस्वं, तदिह उभयमपि प्राप्तं,
 तत्र एक पक्षो नियम्यते, सर्वस्म देयम् इति । स एव न
 विधिः, प्राप्तत्वात् । अनियतप्राप्तस्तु नियम्यते, स चेत् नि
 यम्यते, याद्वयस्तत्र, तादृग एव इह । तत्र च दादगगतम्
 अधिकं वा सर्वस्मम् । इहापि तद्वदेव । तस्मात् न न्यून
 घनस्य अधिकार इति ।

अनुग्रहाच्च पादवत् ॥ २० ॥ (यु०)

अग्न्येन अन्वाचय । इतस अधिकं सर्वस्म, अधिके हि
 दीयमाने तदन्तर्गतत्वात् दादगगतमपि दत्तं भवति,
 पादवत्, यथा, कार्पापणे दीयमाने पादोऽपि दत्तो
 भवति, एवम् इहापि इति । (६।७।८ अ०) ।

आधानेऽपरिमितं देयमित्यनेन सङ्गालरविधानाधिकारणम् ।

अपरिमिते शिष्टस्य सङ्ख्याप्रतिषेधस्तच्छ्रुति-
 त्वात् ॥ २१ ॥ (पू०)

आधाने श्रूयते, एका देया षड् देयाः द्वादश देयाश्चतु-
विंशतिर्देयाः शत देयं सहस्र देय अपरिमित देयम्
इति । तत्र सन्देहः, किं, यत् परिमितम् एका देया
इत्येवमादि, तत्र दातव्यम् इति प्रतिषेधो विधीयते, उत
अपरिमितं नाम किञ्चित् तस्य दानं विधीयते ? इति ।
किं प्राप्तम् ? अपरिमितं, श्रूयमाणे ब्रूमः, शिष्टस्य एकादेः
सङ्ख्येयस्य या सङ्ख्या, सा प्रतिषिध्यते । कुतः ? । तच्छ्रु-
तित्वात् परिमितशब्दश्रवणात् गणितम् अवगम्यते, तच्च
एकादिकं, तस्य नशब्देन प्रतिषेधः क्रियते, तत्र श्रुताऽर्थः
कृतो भवति इतरथा अपरिमितशब्दे प्रसिद्धिस्तप्येत,
लक्षणाया बहुत्वम् अस्याथः कल्पेत । तस्मात् परिमितस्य
प्रतिषेधः इति ।

कल्पान्तरं वा तुल्यवत्प्रसङ्गानात् ॥ २२ ॥

(सि०)

कल्पान्तरं वा स्यात्, अपरो दानकल्पो विधीयते, यथा
एका देया इति दानविधिकल्पः, एवम् एषोऽपि दानविधि-
कल्प एव स्यात्, तेन हि पूर्वेण, तुल्यमेव इदं प्रसङ्गा-
यते । का अस्य पूर्वेण तुल्यता ? । प्रतिज्ञातस्य अर्थस्य
अवगमिका श्रुतिरस्ति इति । पूर्वत्र हि देयशब्दश्रुत्या
दानं विधीयते इति, इहापि देयशब्दश्रुतिः, सा श्रूयमाणा
शक्नोति दानं विधातुम् । प्रतिषेधे हि विधीयमाने
वाक्यस्य व्यापारः । तच्च दुर्बलं श्रुतिं प्रति । तस्मात्
कल्पान्तरम् । यच्च अपरिमितशब्दे प्रसिद्धिर्वाध्यते इति,
समुदायप्रसिद्धिरवयवप्रसिद्धेर्वाधिकैव समधिगता ।

ननु नाथ प्रसिद्धि, लक्षणैयं, यत् बहु, तत् न शक्य
परिमातुम् । तस्मात् अपरिमितत्वेन लक्षणं बहुत्वम्
इति । तद्य न अनेकमिन् अगणपरिमाणे मति बहुपु
रुद्ध, अपरिमितम् अप्य धनं, यद् इति गम्यते । यथा,
कुगल, प्रधीण इति बहुपु कुमानां ज्ञातुर्गुणेषु सत्स
निपुणतागमेव कुगलगण्डो रीक्षाद्रुद्धिमद् एव भवति,
बहुपु च धीणायादस्य गुणेषु सत्स निपुण एव प्रधीणगण्डो
यत्मानो रुद्ध इत्यर्थः । तस्मात् सत्यपि लक्षणार्थे
श्रुतिमामर्षात् रीद्विति शब्दः । तस्मात् समुदाग्रप्रसिद्ध्या
अपरिमितशब्देऽयवप्रसिद्धिर्वाच्यते, अत्रकर्मशब्दवत् ।
अतः कस्यान्तरम् इति । (१।७।१० अ०) ।

— ❀ —

अपरिमितशब्द न मङ्गला चिह्नं दङ्गलाचिह्नरूपम् ।

अनियमोऽविशेषात् ॥ २३ ॥ (पृ०)

अपरिमिते कस्यान्तरम् इति समधिगतम् । अथ
इदानीं सन्दिह्यते, किं महत्त्वात् जनम् अपरिमितम्, उत
महत्त्वात् अधिकम् ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? अनिय
मोऽविशेषात्, न कश्चित् इष्ट बहुत्वे विशेषं चाश्रीयते
महत्त्वाद्जनम् अधिकं वा इति अताश्रीयमाणे यथा कृत
तथा साधु । तस्मात् अनियमः ।

अधिकं वा स्याद्वद्वयत्वादितरेषा सन्निधानात् ॥

वा इतिपक्षव्यावृत्तिः, नैतदस्ति, अधिकम् ऊन वा सहस्रात् इति । किं तर्हि ? अधिकम् एव इति । कुतः ? । बहुवच्यत्वात् अपरिमितशब्दस्य, बहुषु हि इमं शब्दम् उपचरन्ति, इत्येतत् उक्तं, बहुत्वं च आपेक्षिकं, किञ्चित् अपेक्ष्य ततोऽधिकं बहु इत्युच्यते । असत्याम् अपेक्षायाम् अपरिपूर्णमेतत्, यथा पुनः इति किञ्चित् अपेक्ष्य भवति, न अन्यथा, तत्र प्रकृतं सन्निहितं च अपेक्ष्य निर्णयः । सहस्रं च सन्निहितम् । तस्मात् ततोऽधिकम् अपरिमितम् इति ।

अर्थवादश्च तद्वत् ॥ २५ ॥ (यु०)

कथम् एवम् ? । तत्र लङ्कृष्टं वै अपरिमितम् इति तदूनतां सहस्रस्य दर्शयति । (६।७।११ अ०) ।

इति ह स्मैत्यादि रक्ततिपुराकल्पानामर्थवादताधिकरणम् ।

परकृति-पुराकल्पं च मनुष्यधर्मः स्यादर्थाय
ह्यनुकीर्तनम् ॥ २६ ॥ (१म पू०)

इह परकृतयः पुराकल्पाश्च उदाहरणम् । यथा, इति ह स्माह बर्कुर्वाष्णिर्माषान्ते पचत न वा एतेषां हवि-
र्गृह्णन्ति इति । पुराकल्पः उल्लुकेर्ह स्म पूर्वं समाजस्यु-
स्थान् ह असुरा रक्षांसि निर्जघ्नुः इत्येवमादयः । तेषु सन्देहः, किम् एते मनुष्यधर्मा विधयः, उत तद्गोत्राणाम् ।
अथ वा अर्थवादाः ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? मनुष्य-

धर्मा विधय इति । कुतः ? । अर्थाय प्रयोजनाय च न
कीर्तनम् एतत् भवति कर्त्तुमनुबन्धमन्वकीर्तनेन क्रिया
प्रगन्ता भवति, पगस्तं च प्रतिगच्छन् । स एव विधिरेव,
चनेन प्रसारणं चत, परैरपि मनुष्यै कर्त्तव्य इति
गम्यते ।

तद्यत्ने च प्रतिषेधात् ॥ २७ ॥

एवञ्चासीयकस्य विधेः प्रतिषेधो भवति, तद् तदा न
कुर्यात् इति, प्रमत्तस्य च प्रतिषेधो न्याय्यः । तस्मात् अपि
विधय इति ।

निर्हेगाद्वा तदुर्मं स्यात्पञ्चावत्तवत् ॥ २८ ॥

(२य पृ०)

मनुष्यधर्माऽयं विधि एवञ्चासीयक इति गृह्यते तच्च
तु विगिटगोत्राणां निर्हेगात् तेषामेव धर्म इति गम्यते ।
स्तत्त्वा हि अयं कर्त्तव्य इति ज्ञायते, स च विगिट-
गोत्राणां श्रूयते, तस्मात् तद्गोत्राणामेव कर्त्तव्यः । पञ्चा-
वत्तवत्, यथा, पञ्चावत्त जनदग्नीनाम् इति तद्गोत्राणा-
मेव भवति, एवम् इहापि इति ।

विधौ तु वेदसयोगादुपदेण स्यात् ॥ २९ ॥

(३य पृ०)

तुल्यश्चात् एयोऽपि पक्षो व्यावर्त्तते, विधौ एतेषान् उप-
देयं ज्ञात्, विधौ वेदेन सुतिनिर्हेमं ज्ञात, न विध्याश्रये

पुरुषे, पुरुषग्रहणं विधिप्रशंसार्थम् । विधिः इति क्रिया-
माह । एतस्याः क्रियाया भावो यस्मात् अनेन पुरुषेण
क्रियते तस्मात् साधुरिति । न तु अत्र पुरुषः क्रियासम्ब-
न्धेन निर्दिश्यते, किन्तु स्तोतव्यत्वेन । कुतः एतत् ? ।
स्तुतिपदस्य अन्यस्य अभावात् । अपि च क्रियानिर्देशे
श्रुत्या विधान, क्रियापुरुषसम्बन्धनिर्देशे वाक्येन अतश्च
दुर्बलम् । तस्मात् पुरुषमात्रस्य विधानं प्राप्नोति, न
तद्गोत्राणाम् इति ।

अर्थवादो वा विधिशेषत्वात्तस्मात् नित्यानु-

वादः स्यात् ॥ ३० ॥ (सि०)

एषोऽपि पक्षो वाशब्दात् विनिवृत्तः । नाय तद्गो-
त्राणां विधिः न मनुश्रमात्रस्य वा विधिः, विधिरेव वा
इति, अयं अर्थवादस्तु । कुतः ? । विधिशेषत्वात् अन्यं
त्वत्र विधिमामनन्ति, परकृत्युदाहरणे तावत्, तस्मादा-
रण्यमेवाश्रीयता इति, पुराकल्पोदाहरणे, गृहपतेरेवा-
ज्जिघृ निर्मथ्य निर्वपेरन् इति । न च द्वयोर्विध्योरैकवाक्य-
भावोऽस्ति, विधिना हि सम्बन्ध्यमानयोः परकृति पुरा
कल्पवचनयोः अन्या वचनव्यक्तिः, अन्या तु स्तुत्यर्थप्रवृ-
त्तयोः । न च उभयं योगपक्षेन सम्भवति । तस्मात् अर्थ-
वादः इति (६।७।१२ अ०) ।

महत्सवत्सरस्य पञ्चपञ्चायतस्मिन् तदा ३२१५ ।

सहस्रसवत्सर तदायुपामसम्भवात् मनुष्येषु ॥

३१ ॥ (१म पृ०)

अस्ति सहस्रसंवत्सरम्, पञ्चपञ्चायतस्मिन् संवत्सरा
पञ्चपञ्चायत रवदगा, पञ्चपञ्चायत सप्तदगा, पञ्च
पञ्चायत एकविंशति विप्रयुजानयन सहस्रसंवत्सरम्
इति । तत्र सन्देहः, किं ये सहस्रायुषः, तेषाम् अनेन
अधिकारः, उत मनुष्याणाम् ? इति यदापि मनुष्याणां,
तदापि बहवो यिद्व्या यत्प्रमाणा, यत्र वा टिवमप
संवत्सरस्य ? इति । किं प्रातम् ? सहस्रायुषां भवितुम्
इति । कुत ? । असम्भवात् मनुष्येषु न मनुष्याणाम्
एतावदायुर्धियत, गन्धर्वादयस्त्रेतायुष इति भवति
अस्ति उपचाराऽन्यादयेन च । प्रजापतिं ये प्रजा सृज-
नानं पाप्मा सत्युरभिजघान स तपोऽतप्यत सहस्रसवत्स-
रान् पाप्मानं विजिहामन् इति, विस्मृत चेद सहस्रसवत्स-
रम् । तस्मात् न मनुष्याणाम् इति ।

अपि वा तदधिकारान्मनुष्येभ्यः स्यात् ॥३२॥

(२य पृ०)

अपि वा इति पक्षव्याहृतिः, न गन्धर्वादीनां, मनुष्या-
णामेव अधिकार इति । कुत ? । तदधिकारात्, मनु-
ष्याधिकारं ग्राह्यं समधिगतम् इति, तं हि गच्छन्ति
कात्स्न्येन यथादित निधिम् उपसङ्गर्तुम् इति । आह,

ननु नैतावदायुषो मनुष्याः । उच्यते, रसायनैः आयुर्दीर्घे,
प्राप्स्यन्ति इति ।

नासामर्थ्यात् ॥ ३३ ॥ (२य पू० नि० १)

न रसायनानामेतत् सामर्थ्यं दृष्टं, येन सहस्रसंवत्सरं
जीवेयुः । एतानि हि अग्नेर्वर्द्धकानि, बलीपलितस्य नाश-
कानि स्वरवर्णप्रसादकानि, मेधाजननानि । नैतावदायुषो
दातृणि दृश्यन्ते । ननु स्वरवर्णप्रसादादिदर्शनादेव ज्यो-
ग-जीवनमप्यनुमास्यते । न इति ब्रूमः । कुतः ? । शतायुर्वै
पुरुषः इत्यनुवादः, स एवं ज्योग्जीवे न अवकल्पते । अत्र
उच्यते, शतान्यायुरस्य इति विग्रहीष्यामः । नैवं सङ्ख्या-
शब्दानां समास इष्यते, न च गमकानि भवन्ति, द्विवचन-
बहुवचनान्तानामसमासः इति चाभियुक्तवचनात् ।

सम्बन्धादर्शनात् ॥ ३४ ॥ (२य पू० नि० २)

न हि एतावदायुषा रसायनानां सम्बन्धो दृष्टपूर्वः, न
च सम्बन्धादर्शनेऽनुमानमस्ति । ननु सामान्यतो दृष्टं भवि-
ष्यति, दृश्यन्ते तावत् अल्पस्य स्थिरभावस्य कारकाणि
एवम् अभ्यस्यमानानि वीर्यवत्तमानि स्थिरशरीरताम् उत्पा-
दयिष्यन्ति, शतायुः पुरुषः इति सत्यपि वचने, अधिक
जीवनं दृश्यते एवं इति । अत्र उच्यते, न अयम् एकान्तः,
कदाचित् याञ्च यावन्तीञ्च शरीरस्थिरतामुत्पादयेयुः, न
प्रागप्यदृष्टकाला, यथा प्रक्रामन्तोऽभ्यासात् प्रक्रमानां
वृद्धेर्याञ्च यावन्तीञ्च नात्रा प्राप्नुवन्ति, न तु अभ्यस्यत्त
पुरुषायुषेणापि योजनमात्रं प्रक्रमेयुः एवम् इहापि सम्बन्धा-

भाषात् महत्त्वायुद्ध प्राप्नुयुनयेति सन्दिग्धं, सन्दिग्ध चेत्,
मासान्यतो दृष्ट न प्रमाणं, न च पट्टटोऽर्धं प्रमाणमन्तरेण
यस्योऽभ्युपगन्तुम् । तस्मात् असम्यग्, नैतावदयुष सन्ति
इति पुरुषवचनेन उक्तम् । कथं तर्हि ? इति ।

स कुलकल्प स्यादिति कार्णाजिनिरेकस्मिन्न
सम्भवात् ॥ ३५ ॥ (३य पू०)

स, मनुष्याधिकारपक्षे कुलकल्पो भविष्यति इत्यत्र
कार्णाजिनि आचार्यो मन्यते स्म । कुत ? । उक्तमिदं
असम्भवात्, पुरुषाणाम् इदम् अनुगासनं, न च एतत् एक
गच्छोति पारयितुम्, यथा गम्यते, तथा पारयितव्यम् इति
गम्यमाने, वङ्गव गच्छुवन्त प्रवर्त्तेरन्, अन्येऽपि तत्कुलीना
अन्येनारथ समापयेयु इति ।

अपि वा कृतस्त्रसयोगादेकस्यैव प्रयोग स्यात्
॥ ३६ ॥ (३य पू० नि०)

शस्त्रफलं हि प्रयोक्तारि समधिगतं (२ । ० । ८ अ०),
यद्य कात्स्न्येन विधिम् उपसंहरतुं समर्थं स एवाधि
क्षियते इति । तस्मात् न कुलकल्पोऽवस्यते । कथं तर्हि ?
सम्प्रदायमात्रेण धर्म इत्यध्यवसीयते । एवं श्रूयते, स्वाध्या
याऽध्येतव्य इति । एवं तर्हि एतदध्यवसेयं, यवनप्रामास्यात्
एतत् कश्चिदुर्धताम् आयुर्धत्ते इति । तच्च न, प्रमाणा
भावात्, न हि एतस्मिन् अयं वाक्यम् अन्यथा प्रमाणमस्ति ।
ननु अर्थापत्तिः, अन्यथा आनर्घ्यं भविष्यति इति । उच्यते,

न आनर्थक्यम्, अध्ययनादेव हि अदृष्टं भविष्यति, तथा हि सामान्येन अदृष्टं कल्पयितुम् लघीयः न तु कर्मणा आयुर्वर्द्धते इति विशेषादृष्टकल्पना । अथ वा आनर्थक्यमेव अभ्युपगम्येत, न अयुक्ति फलं कल्पाम् । अथ उच्येत, अर्द्ध-
हृतीयानि शतानि दीक्षिष्यन्ते, चतुर्भिर्वृषैः समाप्यन्ते इति ।
एवमपि नियतपरिमाणं हीयेत, चतुर्विंशतिपरमां सप्त-
दशावराः सत्रमासीरन् इति । वचनस्य तु आनर्थक्यपरि-
हाराय परिमाणं हापयिष्यते इति चेत् । तदयुक्तम्, अध्य-
यनात् फलमस्ति । तस्मात् न एषा कल्पना इति । कथ-
न्तर्हि ? । एवम्,

विप्रतिषेधात् गुण्यन्यतरः स्यादिति लावुका-
यनः ॥ ३७ ॥ (सि० उपक्रमः १)

अन्यतरः अत्र गौणः शब्दः स्यात्, यदि वा असवत्सरे
संवत्सरशब्दः, यदि वा पञ्चपञ्चाशतः इति शब्दो गौणः
इति । कुतः एतत् ? । विप्रतिषेधात्, विप्रतिषेधो हि
भवति, उभयस्मिन् विहिते । कथम् ? । वाक्यं हि भिद्येत,
यदि पञ्चपञ्चाशतस्त्रिंशतः, न सवत्सराः । अथ संवत्सरा-
स्त्रिंशतः, न पञ्चपञ्चाशतः । तस्मात् विरोधात् अन्यतरत्
वचनं गौणम् इति लावुकायनः आचार्य्यो मन्यते स्म ।
आचार्य्यग्रहणं पूजार्थं, नात्मनः प्रतिषेधार्थम् ।

सवत्सरो विचालित्वात् ॥ ३८ ॥ (सि० उ० २)

एतदुक्तम्, अन्यतरत् गौणम् इति । तद्वद्वारयितव्य

तद्व्यति, संवत्सरवचनं गौणम् इति । कुत ? विचान्ति
त्वात्, विचान्ती हि संवत्सरशब्द साधनोऽपि गणितदि-
वसकः, गीतोऽणवसानशब्दोऽपि, चान्द्रतमोऽपि, स एव
क्षयशब्दोऽनुवादः शक्यते कल्पयितुम् । पञ्चपञ्चाशत् इत्य-
यन्तु व्यक्तपरिमाणस्यावस्य वाचकः, एकेनाप्युक्ते न भवति ।

सा प्रकृति स्यादधिकारात् ॥ ३६ ॥ (४र्थं पृ०)

गवामयने मासा प्रकृता, मासेषु च संवत्सरशब्द
उक्तः, यो वै मास संवत्सर इति । तस्मात् पञ्चपञ्चाशतो
मासा इति । ननु एतस्मिन् पक्षे सङ्ख्यसंवत्सरशब्दो न
प्रवक्ष्यते । उच्यते, नामधेयमेतत् सङ्ख्यसंवत्सरशब्द
इति, न गुणविधिः, नामधेयं च न विधीयते, अविधीय-
मानश्च येन केनचित् गुणेन प्रवक्ष्यते ।

नैपोऽपि पक्षो युज्यते, अत्रापि हि स एव दोषः, न
तावज्जीवमस्ति, यावतैतत् प्रवक्ष्येत, दारान्निकास्त
सामपूर्वत्वापेक्षयेति । तेनैतस्मिन् क्रियमाणेऽपरिसमाप्ते
प्रवायुः पञ्चपञ्चाशत् स्यात्, तथा च अध्ययनात् एव अदृष्ट-
कल्पेत । एव तर्हि, द्वादशाष्ट प्रकृतिरिति पञ्चपञ्चाशतो
द्वादशाष्टा भविष्यन्ति इति, तथा च दृश्यते द्वादश वै
राशयः संवत्सरस्य प्रतिमा इति, तत्र स दीपो न भवि-
ष्यति । नैव, तत्र संवत्सरशब्दस्य साक्षात् प्रतिमाशब्देन
सयोगात् अपि च, पञ्चपञ्चाशत्स्तिष्ठत इत्युक्तं, त्रिषष्टि-
शब्दश्च द्वादशाष्टे दिवसे दृष्टः, न द्वादशरात्रे । तस्मात्
नैवम् ।

अहानि वाभिसङ्ख्यात्वात् ॥ ४० ॥ (सि०)

वागब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति, न च एतदस्ति, पञ्चपञ्चा-
शतो द्वादशरात्राः इति, अहान्येव त्रिवृच्छब्देनाख्यायन्ते ।
तस्मात् अहःसु संवत्सरशब्दः इति । अथ वा, वागब्दः
पक्षान्तरं व्यावर्त्तयति, न पञ्चपञ्चाशतो मासाः, किन्तहि
दिवसाः । द्वादशाहे त्रिवृत् अहः प्रकृत, तत्र संवत्सरशब्दो
दृश्यते, आदित्यो वा सर्व ऋतवः, स यदैवोदित्यथ वसन्तो,
यदा सङ्गवोऽथ ग्रीष्मो, यदा मध्यन्दिनोऽथ वर्षा, यदाऽप-
राह्णोऽथ शरत्, यदाऽस्तमेत्यथ हेमन्तशिशिरो इति सर्वान्
ऋतून् अहनि सम्पादयति, सर्वे च ऋतवः संवत्सरः ।
तस्मात् अहः संवत्सरशब्देन उच्यते । अपि च पञ्चपञ्चा-
शतस्त्रिवृतः इति त्रिवृतां पञ्चपञ्चाशत्त्वं, न च द्वादशरात्र-
स्त्रिवृत, एकं हि द्वादशाहे त्रिवृदहः, न तत्र त्रिवृत्सङ्ख्याया
द्वादशरात्रेण मुख्यया वृत्त्या सामानाधिकरण्यं, त्रिवृदहः
सम्बन्धलक्षणाया स्यात्, अभिसङ्ख्यां त्रिवृदहः, तेन श्रुत्यैव
सामानाधिकरण्यं, श्रुतिश्च लक्षणाया ज्यायसी । तस्मात्
पञ्चपञ्चाशदहानि संवत्सरः स्यात् इति । (६।७।१३अ०) ।

इति श्रीशबरस्वामिनः कृतो मीमांसाभाष्ये षष्ठस्या-
ध्यायस्य सप्तमः पादः ।

पष्ठे अध्याये षष्ठम पाद ।

अथानादितोपरं चतुर्होतृहोमाधिकाराधिकारम् ।

इष्टिपूर्वत्वादक्रतुशेषो होमः संस्कृतेष्वग्निषु
स्यादपूर्वोऽप्याधानस्य सर्वशेषत्वात् ॥ १ ॥

(१म पू०)

इष्टं चतुर्होद्वान्मायते, प्रजाशाम चतुर्होत्रा याजये-
चतुर्होतृमात्रं गृहीत्वा चतुर्होतारं व्याधत्त पूर्वेषु
पक्षेणार्धं जुहुयात्, तदुत्तरेणार्धम् इति । तत्र सन्देहः, किं
पवमानेष्टिसंस्कृतेषु अग्निषु एवमादयः, उत असंस्कृते
ष्वपि ? तथा पक्षान्तराययणमपि वक्ष्यमाणं विचारयि-
ष्यते । किं तावत् प्राप्तम् ? संस्कृतेषु अग्निषु एवञ्चातीयका
अक्रतुशेषो ऽपि होमः स्यात् । यद्यप्यपूर्वा दर्विहोमा न
कुतश्चिद्वर्मान् भाष्काङ्गन्ति, तथापि भाङ्गवनीयादयो होमा-
दीन् भाष्काङ्गन्ति, यदाङ्गवनीये जुहोति, तेन सोऽस्माभीष्ट-
प्रीतो भवति इत्येवमादिभिः श्रुतिभिः । एवमिष्टिपूर्व-
त्वात् सर्वहोमानां, संस्कृतान्निष्ठसित्वम् एवञ्चातीयका-
माम् इति ।

इष्टित्वेन तु संस्तवचतुर्होतृनसंस्कृतेषु दर्श-
यति ॥ २ ॥ (३०)

तुशब्दात् पक्षो विपरिवर्तते । चतुर्होतृहोमाः असं-
स्कृतेषु अग्निषु भवेयुः । तथा हि दर्शयति, एषा वा
अनाहिताग्नेरिष्टि-चतुर्होतारः इति, अनाहिताग्ने-
रिष्टयो न विद्यन्ते, ये त्वेते चतुर्होतारः, तस्यैषैव इष्टि-
रिति, अनाहिताग्नेः एवङ्कातीयकान् दर्शयति । तस्मात्
असंस्कृतेषु भवेयुः । ननु लिङ्गम् असाधकं, प्राप्तैर्वक्तव्या
इति । तदुच्यते,

उपदेशस्तत्पूर्वत्वात् ॥ ३ ॥ (यु०)

एव तर्हि, अक्रतुशेषाणां विधिः एषा भविष्यति, एषा
अनाहिताग्नेः क्रियते इति । एवम् अर्थवद्वचनं भविष्यति,
वादमात्रम् अनर्थकं भवति, अस्य च अस्ति विधिसामर्थ्यम् ।
तस्मात् विधिः असंस्कृतेषु इति ।

स सर्वेषां अविशेषात् ॥ ४ ॥ (२य पृ०)

आह, एतत् पक्षे विध्यते विधिः इति । यत्तु, अक्रतुशेषा-
णाम् इति, तन्न, सर्वेषां क्रतुशेषाणाम् अक्रतुशेषाणां च
चतुर्होतृहोमानाम् । कुतः ? । अविशेषात्, न क्रतुशेषाणा-
मेव अयं धर्म उच्यते, न अक्रतुशेषाणाम् इति । तस्मात्
सर्वेषात् ।

अपि वा ब्रह्मत्त्वभावाद् अनाहिताग्नेरशेषभूत-
विदेशः ॥ ५ ॥ (सि०)

अपि वा पक्षव्यावृत्तिः । अक्रतुशेषाणाम् एव
अयं धर्मो न क्रतुशेषाणाम् । कुतः ? । अनाहिताग्ने-

कृत्यभावात्, न हि अनाहिताग्ने कृतव सन्ति । न च
 कृत्यङ्गं केवलं प्रयुज्यमानं कस्मैचित् प्रयोजनाय स्यात् ।
 न च अस्य अन्यत् फलं प्रकम्पेत्, प्रमाणाभावात् । यच्च
 नस्य हि अन्यदपि प्रयोजनमस्ति । न च, अनेन वचनेन
 शक्यतेऽनाहिताग्ने कृतुं कल्पयितुम् । तस्मात् अकृतुगेपा-
 पाम् अयं धर्म इति ।

जपो वानग्निसयोगात् ॥ ६ ॥ (आ०)

वाग्वृद्धात् पक्षो विपरिवर्तते । न च सन्ततेषु अग्निप-
 एवञ्चासीयका ह्येना स्युः । कुत ? । आधानस्य सदे-
 श्येपत्वात् । ननु वचनमिदम्, एषा अनाहिताग्नेरिति
 इति । न इति ब्रूम, जपार्थवाद एव भविष्यति, ये जप-
 रूपास्तेषाम् अर्थवादो न सर्वेषां चतुर्होतृणाम्, एव यदा
 वृषणीये जहोति इत्येवमादीनां वचनानाम् अर्थवत्ता
 भविष्यति ।

द्रष्टृत्वेन तु संस्तुते होम स्यादनारभ्याग्निसयो-
 गादितरेषामवाच्यत्वात् ॥ ७ ॥ (उ०)

यदुक्तम् एषा वा अनाहिताग्ने क्रिया इष्टितुष्या इति
 जपानाम् एष वाद् इति, तत्र, नैषा वचनव्यक्ति, येषा
 अनाहिताग्ने क्रिया, सा इष्टितुष्या इति । किंकार-
 णम् ? । सादृश्यामात्रानुवादोऽनर्थकः स्यात्, इतरस्मिन्
 पक्षे विधिः अर्थवान्, येयम् इष्टि, एषा अनाहिताग्ने-
 इति, तदिष्टिसंस्तवाहोमानामेव वाद् । कथम् ? ।
 इष्टिर्याग, स एषासेचनाविकी ह्यम । यदुक्तं, सर्वहो

मार्थं आहवनीयः इति । तन्न चतुर्होतृनेवाधिकृत्य उच्यते,
किन्तु अविशेषेण होमान्, स चतुर्होतृषु असम्भवात्
अन्येषु भविष्यति, चतुर्होतृषु च अनाहिताग्नेरुच्यमानेषु
आहवनीयो न अङ्गम् इति ।

उभयोः पितृयज्ञवत् ॥ ८ ॥ (आ०)

नैतदस्ति, अनाहिताग्नेरेव चतुर्होतारः इति, उभयोः
स्युः, पितृयज्ञवत्, यथा पितृयज्ञ आहिताग्नेः अनाहिता-
ग्नेश्च, एव चतुर्होतारोऽपि । कथम् अवगम्यते, १ । वर्णित-
मेतत्, यदा अनुवादपक्षः, तदा आहिताग्नेः, यदा विधि-
पक्षः, तदा अनाहिताग्नेः । उभयथा वचनव्यक्तिः प्रतीयते,
न च प्रतीयमानोऽर्थः शक्यतेऽपक्नोतुम् । तस्मात् उभयो-
श्चतुर्होतारः इति ।

निर्द्देशो वानाहिताग्नीरनारभ्याग्निसंयोगात् ॥

९ ॥ (उ०)

न चैतदस्ति, उभयोश्चतुर्होतारो भवेयुः इति ।
कथम् ? । एष हि अनाहिताग्निनिर्द्देशः, एषा वा इष्टि-
अनाहिताग्नेः इति वचनेन अधिकृतः, न आहिताग्निः,
निर्द्देशसामर्थ्यात् । अर्थवादे च उपक्षीण तत्रैव न विरुध्यते
इति । यदाहवनीये जुहोति इति वचनं न चतुर्होतृनेव
अधिकृत्य उच्यते इत्युक्तम् । तस्मात् अनाहिताग्निगवज्जा-
तीयका होमाः ।

पितृयज्ञे सयुक्तस्य पुनर्वचनम् ॥ १० ॥

(आ० नि०)

अथ यदुक्तं, पितृयज्ञवत् इति, युक्तं पितृयज्ञे, तत्र
अनाहिताग्निमसयुक्तस्य पुनरेतद्वचनं भवति, अथानाहिता
ग्निना कार्यं इति, एतद्वचनम् अनाहिताग्नेरपि इति
अनाहितान्नो अन्वाहार्यकं करोति, इह तथा नास्ति
वचनं, नित्योक्त एवो निर्देश, एषा वा अनाहिताग्ने
इति, न अथ अपिशब्दोऽस्ति । तस्मात् पितृयज्ञेन असुन्य
कृतम् । (६।८।१ अ०) ।

अनाहितादिषूपनयनीनाधिकरणम् ।

उपनयन्नादधीत होमसंयोगात् ॥ ११ ॥ (पू०)

इदमामनन्ति, उपनयस्तिष्ठभिर्भुङ्गयात् इति । तत्र
सन्देहः, किम् अथ होम आधानसंस्कृतेषु अग्नियु, उत
असंस्कृत्यु ? । इति । किं प्राप्तम् ? उपनयन्नादधीत
इति । कुत ? । होमसंयोगात् आहवनीयस्य, यदाहव
नीये जुहोति, तेन सोऽस्याभीष्टं प्रीतो भवति इति ।
तस्मात् आधानोत्तरकाद्या एव होमा इति स्थितिः ।

स्मरतीष्टिवस्त्रौक्तिके वा विद्याकर्मानुपूर्वत्वात् ॥

१२ ॥ (सि०)

न चेत्तदस्ति, आधाय एवश्चातीषकं होतव्यम् इति ।

किं तर्हि ? लौकिके एव प्रवर्त्तते इति । कुतः ? । विद्या-
कर्मानुपूर्वत्वात्, विद्याग्रहणार्था इमे होमाः । विद्या-
वतश्च आधानेन अधिकारः, सामर्थ्यात् । अतः आधानो-
त्तरकालता नैषाम् अवकल्पते, यथा स्पृपतीष्ट्याम् ।

आधानञ्च भार्यासंयुक्तम् ॥ १३ ॥ (यु०)

आधानं च भार्यासंयुक्तम् श्रूयते, विद्याग्रहणोत्तर-
कालश्च दारसंग्रहः । तस्मात् अपि न अवकल्पते पूर्व-
कालता आधानस्य ।

अकर्म चोद्धृमाधानात्तत्समवायो हि कर्मभिः ॥

१४ ॥ (आ० नि०)

अत्र आह, या पूर्वमाधानात्, दारक्रिया, सा कर्मार्था
भविष्यति, वचनाच्च ऊद्धृमाधानात् अपत्यार्था, द्वयोरपि
कालयोः, पिण्डपितृयज्ञवत् नैष दोषो भविष्यति इति ।
अत्र उच्यते, अकर्म च दारक्रिया, या आधानोत्तरकाले ।
कुतः ? । आहवनीयादि समवायो हि कर्मभिः
भवति, स्वार्थं च अग्नयः आधातव्याः इति नियमः ।
तस्मात् उभयस्मिन्नपि काले दारसंग्रहः इत्येतत् नास्ति ।

आहवदिति चेत् ॥ १५ ॥ (आ०)

अत्र आह, यथा पिण्डपितृयज्ञः आहिताग्नेः, अना-
हिताग्नेश्च भवति, एव दारसंग्रहोऽपि इति यदुक्तं, तत्परि-
हर्तव्यम् ।

न श्रुतिविप्रतिषेधात् ॥ १६ ॥ (आ० नि० १)

नैषम् । श्रुतिविप्रतिषेधो हि भवति, एवं क्रियमाने दारकर्मणि विद्यापञ्चणोत्तरकालात् श्रूयमाणं पूर्वं क्रियते इति विप्रतिषिद्धम् । अर्थादन्यदेवेदम् इति चेत् । न अर्थ-प्राप्तस्यैव कालनियम एव । उपनयनं च कर्मार्थं, तत् द्वितीयस्यां विप्रतिषिध्येत ।

सर्वार्थत्वाच्च पुत्तार्थो न प्रयोजयेत् ॥ १७ ॥

(आ० नि० २ एव पू०)

अथ उच्येत, प्रागाधानाच्च, कर्मार्था एव, ऊर्ध्वं च अप-
त्वार्या एव अस्य भविष्यति, तेनैवं सति अस्य न किञ्चित्
विरोक्ष्यते इति । उच्यते, नैतदेव, सर्वार्था हि सा, न
केवलम् अपत्तार्थतामेत्यति, तदुक्तं, फलोक्षाहाविशेषात्
इति । तस्मात् अपि न द्विर्द्वारसंग्रहः । अपि च एवं स्मर्यते,
धर्मे च अर्थे च कामे च नातिचरितव्या इति, एवं सति
अतिचरिता स्यात्, अतो न द्विर्द्वारसंग्रहः । एकैव भार्या
कर्मार्था अपत्तार्था च, तस्याय विद्यापञ्चणोत्तरकालता ।
अतो न प्राधानसंस्मृतेषु एते होमा इति ।

सोमपानात्, प्रापणं द्वितीयस्य तस्मादुपयच्छेत्
॥ १८ ॥ (पू० नि०)

स्मर्यते एतत्, प्रागुपनयनात्, नास्ति पत्नी इति ।
यदुक्तम् एकैव पत्नी इति, तत्र स्मर्यते, यथैव स्मृतिः, धम

च अर्थे च कामे च नातिचरितव्या इति, धर्मप्रजासम्पन्ने दारे न अन्या कुर्वीत इति च । एवम् इदमपि स्मर्यते एव, अन्यतरापाये अन्यां कुर्वीत इति । तस्मात् यस्य न धर्म-सम्पन्ना न प्रजासम्पन्ना वा पत्नी, सोऽन्यां कुर्वीत इति । सोमपानात् इति च अर्थवादं व्यपदिशति स्म, सोमपो न द्वितीयां जायामभ्यषूयते इति द्वितीयामपि जायां दर्शयति ।

पितृयज्ञे तु दर्शनात्प्रागाधानात्प्रतीयेत ॥ १९ ॥

(आ० नि० ३)

अथ कथं पितृयज्ञस्य द्वौ कालौ ? इति । उच्यते, वचनं हि तत्र दृश्यते, अप्यनाहिताग्निना कार्यः इति । तस्मात् प्रागाधानात् पितृयज्ञः इति । (६ । ८ । २ अ०) ।

अनाहितेऽग्नौ स्यपतीत्यधिकरणम् ।

स्यपतीष्टिः प्रयाजवद्व्याधेयं प्रयोजयेत्तादृश्या-

च्चापवृज्येत ॥ २० ॥ (पू०)

अस्ति स्यपतीष्टिः, एतदा निषादस्यपतिं याजयेत् इति । तत्र सन्देहः, किम् आधानसंस्कृतेषु अग्निषु स्यात्, उत लौकिकेषु ? इति । किं प्राप्तम् ? संस्कृतेषु इति । कथम् ? । यदाहवनीये जुहोति इत्येवमादिवचनात् । ननु शूद्रस्य आहवनीयाभावात् नास्ति तस्य श्रुतिः इति । उच्यते, सा हि आहवनीय प्रयोजयेत्, यथा प्रयाजान्

अनुष्ठानं प्रयोजयति, एव चोदकसामप्यात् इति । तात्-
पर्याश्रयं प्रपद्यते, स्पष्टीकरणं च आदिता अग्नय, तस्याम्
प्रपञ्चज्ञायाम् अप्रपञ्चेरन्, धारणं च तेषां दृष्टकायम्
प्राप्तातम्, अतिक्रान्ते कार्ये न स्यात् इति ।

अपि वा लौकिकेऽग्नौ स्यादाधानस्यासर्वगेष-
त्वात् ॥ २१ ॥ (सि०)

अपि वा इति पक्षव्यावृत्तिः । लौकिकेषु अग्निषु स्यात्
न सम्कृतेषु । कृतं ? । आधानस्यासर्वगेषत्वात्, सर्वकर्म
गेषभूता अग्नय, तद्वत्प्रमाधानं न कर्माग्नम् । शुक्लाग्निना
समाधात् न कर्मप्रयुक्तता आधानस्य । वाक्त्वमामर्ष्याश्र-
यप्रतिप्रयुक्तत्वम् । यत्र दर्शपूर्णमासप्रयुक्त, तज्जोऽग्नेन प्राप्यते
न द्रव्यप्रयुक्तम् । तस्मात् लौकिकेषु अग्निषु स्पष्टीष्टि
इति । (१ । ८ । १ अ०) ।

अनादितः प्रावक्षीर्विषयवृत्ताभाधिकरणम् ।

अवकीर्ण-पशुश्च तद्वदाधानस्याप्राप्तकालत्वात् ॥

२२ ॥

अस्ति अवकीर्णं पशुः, ब्रह्मचार्यवकीर्णं नैऋतं गर्हभ-
माश्रमेत इति । तत्र सन्देहः, किं तदर्थम् आधानं कर्तव्यम्,
उत लौकिकेषु अग्निषु तद्वत्तैः ? इति । अवकीर्णं पशुश्च
तद्वत् इत्यधिकरणातिदेशः, पूर्वस्य अधिकरणस्य यः पूर्व-
पक्षः, स अत्र पूर्व पक्षः । यः सिद्धान्तः, स सिद्धान्तः ।

सर्वार्थम् आधानम्, तस्मात् आहिताग्निषु इति पूर्वः पक्षः
 आधानस्य अप्राप्तकालत्वात् इति सिद्धान्तः, अप्राप्तोऽयम्
 आधानस्य कालः इत्येतदुक्तम् । तस्मात् इदमपि कर्म
 लौकिकेषु इति । (६ । ८ । ४ अ०) ।

दैवकर्मणामुदगयनादिकालताधिकरणम् ।

उदगयनपूर्वपक्षाहः पुण्याहेषु दैवानि स्मृति-
 रूपाभ्याश्च दर्शनात् ॥ २३ ॥ (सि०)

दैवानि कर्माणि उदाहरणम् उपनयनप्रभृतीनि । तत्र
 सन्देहः, किम् अनियते काले दैवानि कर्तव्यानि, उत
 उदगयन पूर्वपक्षाहः-पुण्याहेषु ? इति । अनियते इति
 प्राप्ते उदगयनादिषु इत्युच्यते । कुतः ? । एवं स्मरन्ति, तेषु
 कालेषु दैवानि इति । रूपाभ्यामप्यत्र, एवमेव देवानां रूपं,
 यत् उदगयनं, पूर्वपक्षोऽहः इति, न च वयं देवादीनां
 रूपं विद्मः । अथ त्वेषु कालेषु दैवानि क्रियन्ते, ततः एतेन
 सम्बन्धेन रूपवचनम् अवकल्पते । अनर्थं च वाक्यमेतत्
 दर्शयति, पूर्वाह्णो वै देवानां, मध्यन्दिनो मनुष्याणाम्, अप-
 राह्णः पितॄणाम् इति । तस्मात् एतेषु कालेषु दैवानि स्युः
 इति ।

अहनि च कर्मासाकल्यम् ॥ २४ ॥ (यु०)

अहनि च विशेषः, सकल कर्म अहन्येव शक्यते कर्तुम्
 इति, न रात्रौ करिष्यति । (६ । ८ । ५ अ०) ।

विद्वद्मवाऽपरपक्षादिज्ञानताधिकारणम् ।

इतरेषु तु पित्राणि ॥ २५ ॥

याज्ञादीनि अपरपक्षे अपराधे च, स्मृतिरूपान्वयार्थं दर्शनात् । (६ । ८ । ६ अ०) ।

आतिष्ठामाऽप्राक्प्राक्प्रयान्तिव्यताधिकारणम् ।

याज्ञाक्रयणमविद्यमाने लोकावत् ॥ २६ ॥ (पृ०)

इदं समाम्नायते ऋषोतिष्ठोमे, हादग राभीर्दीक्षितो भूतिं वन्वीत इति, तथा सोम क्रीणाति इति । तत्र सन्देहः किं यस्य न विद्यते भूति, तेन यनितव्या, यस्मा च न विद्यते सोम, तेन क्लेश्य उत उभयापि सति च असति च ? किं प्राप्तम् ? याज्ञाक्रयणम् अविद्यमाने भूतिधने मासे च स्यात् । कस्मात् ? । द्रव्यसज्ञायार्थं याज्ञाक्रयणं तत् विद्यमानेऽनर्थकम् । अमर्थकं च उक्तमपि न कर्त्तव्यम् । तस्मात् अविद्यमाने भवेत्, लोकावत् । यथा यस्य लोके नास्ति द्रव्यं, स याचते क्रीणाति च, एवम् इहापि द्रष्टव्यम् ।

नियतं वार्थवन्मात् स्यात् ॥ २७ ॥ (सि०)

नियतं वा याज्ञाक्रयणं, तद्विद्यमाने अविद्यमाने च द्रव्ये स्यात् एवं याचजाक्रयणम् अर्थवत् भवति, ऋषोतिष्ठोमप्रयुक्तं हि तत् यूयते, न द्रव्यप्रयुक्तम् । तच्च नित्यं

ज्योतिष्टोमस्य । नैवं वचनं भवति, यदा द्रव्यं नास्ति तदा कर्त्तव्यम् इति । ज्योतिष्टोमस्य च नित्यमङ्गमुक्तं, द्रव्याभावो निमित्तम् उक्तम् इति परिकल्प्यत, कल्पनायां शब्दो बाध्येत । अतो याज्वाक्रयणसंस्कृतम् द्रव्यम् इहोपयोक्तव्यम्, अन्यथा वैगुण्यं भवति । तस्मात् सति च असति च द्रव्ये याज्वाक्रयणम् अनुष्ठातव्यम् इति । अथ यदुक्तं, लोकवत् इति, लोके कर्म अर्थलक्षणं भवति, न शब्दलक्षणं यथा अर्थः, तथा क्रियते । न, यथा शब्दः । वेदे तु शब्देनैव अर्थोऽवगम्यते, तथैव अनुष्ठेयम् इति । तस्मात् विद्यमानेऽपि कर्त्तव्यम् । (६ । ८ । ७ अ०)

—:०:—

ज्योतिष्टोमादिषु पथीव्रतादीनामपि नित्यताधिकरणम् ।

तथा भक्षप्रैषाच्छादनसंज्ञप्तक्षोमवैषम् ॥२८॥

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, पथो व्रतं ब्राह्मणस्य यवागू-राजन्यस्य, आमिक्षा वैश्यस्य इति । तथा दर्शपूर्णमासयोः प्रैषः, प्रोक्षणीरासादयेक्षः, बर्हिरूपसादय स्तुचः संमृद्धिपत्नीं सन्नह्याज्येनोदेहि इति । तथा वाजपेये श्रूयते, दर्भमयं वासो भवति इति । पथौ संज्ञप्तहोमः, यत् पशुर्मायुमकृतोरो वा पद्मिराहत अग्निर्मा तस्मादेनसो विश्वाभुञ्जत्वंहसः इति । तथा, योऽस्मान् हेष्टि यच्च वय द्विषः इति वचनम्, एतानि उदाहरणवचनानि ।

तेषु सन्देहः, किं यस्य अपर भोजनं न विद्यते, स पथो व्रतयेत्, यवागूआमिक्षा वा, उत विद्यमानेऽपि ?

इति । तथा यो प्रेषित प्रैषार्थं न प्रतिपद्यते, स प्रेषि-
तव्य, उत प्रतिपद्यमानोऽपि ? इति । तथा, यस्य सूक्ष्मयं
वासो नास्ति, स दर्भमय परिदधीत, उत विद्यमानोऽपि ?
इति । तथा यस्य पशुर्मायुम् कुर्यात्, उरो वा पादौ वा
ह्न्यात्, स एतेन मन्त्रेण जुहुयात्, उत अन्योऽपि ?
इति । तथा, यो द्वेष्टि कश्चित् अन्येन च द्विष्यते, स एव
मन्त्रं ब्रूयात्, योऽस्मान् द्वेष्टि इति । उत अद्विषन् अद्वि-
ष्यमाणोऽपि ? इति ।

तत्र अधिकरणातिदेशोऽयम् । तत्र य पूर्वस्मिन् अधि-
करणे पूर्व पक्षः, स इह पूर्व पक्षः, यस्तत्र सिद्धान्तः,
स इह सिद्धान्तः, अविद्यमाने कुर्यात् इति पूर्य पक्षः ।
नियतं कार्यवत्त्वात् (१।८।२७ सू०) इत्युत्तर । स एव अत्र
न्यायः, य पूर्वपक्षः । (१।८।८ अ०) ।

अपररात्रे व्रतस्यानियमाधिकरणम् ।

अनर्थकं त्वनित्यं स्यात् ॥ २६ ॥

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, मध्यन्दिनेऽपररात्रे वा व्रतं व्रतयति
इति सन्देहः, किं नियतम् अपररात्रे व्रतम्, उत अनि-
यतम् ? इति । किं प्राप्तम् ? नियतं च अर्थवत्त्वात् स्यात्
इति । तत्र एवं प्राप्ते ब्रूमः, अनर्थकं त्वनित्यं स्यात्, यदा
एवम् मन्येत, अस्मिन् कास्मिन् व्रतं मे जरिष्यति इति, तदा
व्रतयेत्, यदा तु खलु मन्येत, न सम्यक् जरिष्यति इति,

तदा तत् व्रतं क्रियमाणम् अनर्थकं स्यात्, यदि हि अजी-
र्णं यजमानो म्रियेत, तदा तन्त्रलोपः, तन्त्रलोपे च सर्व-
लोपः । तस्मात् अनियतं तस्मिन् काले व्रतं व्रतयितव्यम्
इति । (६।८।९ अ०) ।

छागस्यैवाग्नीषोमीयपशुताधिकरणम् । (कृत्वाचिन्ताहपमिदम्) ।

पशुचोदनायामनियमोऽविशेषात् ॥३०॥ (पू०)

ज्योतिष्टोमे पशुरग्नीषोमीयो, यो दीक्षितो यदग्नी-
षोमीयं पशुमालभते इति । तत्र सन्देहः, किं यः कश्चित्
पशुरालम्बनीयः, उत छागः ? इति वक्ष्यमाणेन अभिप्रायेण
भवति संशयः । ननु एकेषामाज्जायते, अजोऽग्नीषोमीयः
इति, सर्वशाखाप्रत्ययं च एकं कर्म इति । अत्र उच्यते,
प्रतिशाखं भिन्नानि कर्माणि इति कृत्वा चिन्ता । किं
तावत् प्राप्तम् ? पशुचोदनायाम् अनियमः उत्सर्गे कर्त्तव्ये
द्रव्यं शक्यते उत्सृष्टुम्, न पशुत्वम् । द्रव्यं हि साधकम्,
अतः अत्र द्रव्यम् अन्तरेण, उत्सर्गो न सम्भवति इति द्रव्यम्
उपादीयते । तस्मिन् उपादीयमाने अनियमः, यत्किञ्चित्
उत्सृष्टव्यम् इति । कुतः एतत् ? अविशेषात्, न हि
पशुत्वमव्यङ्गेषु कश्चिद्विशेषः उपलभ्यते । तस्मात् यः कश्चित्
पशुः इति ।

छागो वा मन्त्रवर्णात् ॥ ३१ ॥ (सि०)

वाशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति । नैतदस्ति, यत्र कचन

द्रव्ये पशुत्वम् उपात्तियम् इति । अस्ति उत्सृष्टव्यस्य नियमकारणं मन्त्रवर्णं, अन्वये छागस्य वपाया मेदसोऽनुमूढि इति, छागप्रकायनसमर्थो मन्त्रवर्णं समाधायते, यदि छागो न उपादेय, ततस्तत्प्रकायनसमर्थस्य उपादानम् अन्वयवत्, तेन अवगम्यते, छागम् अधिष्ठत्य उत्सृष्टविदधाति इति, सान्त्ववर्णिकी द्रव्यनियमविधि इति ।

न, चोदनाविरोधात् ॥ ३२ ॥ (अ०)

नैतदेव, न गच्छति मन्त्रवर्णयोदनायां प्रत्यघिन्या द्रव्य नियन्तुम्, यत्र हि द्रव्यस्य प्रकायकं न श्रूयते, तत्र अप्रकाशितमेव तत्कर्तव्यम् इति । तस्मात् न मन्त्रवर्णात् प्रकाशनियमविधि कस्याते, एवमत्र प्रकाश प्रकाशयितव्यम् इति । अत्र पुन गच्छेन अवगम्यते, पशुत्वेन प्रकाशयितव्यम् इति । तस्मात् न मन्त्रवर्णं तत्सदाये समर्थ । मन्त्रवर्णादि कल्पया प्रयोगवचनश्रुति, इह कृता प्रयोगवचनेन उपसंहर्तव्या, अन्य एव पशुगणस्य अर्थं पशुत्वम्, अन्यो मन्त्रवर्णेन नियम्यते छाग । तस्मात् न मन्त्रवर्णयोदनाविरोधेन नियन्तुमर्हति इति ।

आर्षेयवदिति चेत् ॥ ३३ ॥ (आ० नि०)

इति चेत् पश्यसि, न पशुत्वम् अन्येभ्य पशुभ्य आच्छेत्तव्यम् इति । यथा, आर्षेयं वृषीते, चीन् वृषीते इति । सामान्यश्रुति चिच्छेदावतिष्ठते इति, त्वित्व विशेषो विवक्षितो न अन्ये विवक्षिता इति । एवम् इहापि पशुत्व, छाग प्रकल्पयितुम् विवक्षितं, न अन्यान् विशेषान् इति ।

न, तत्र ह्यचोदितत्वात् ॥ ३४ ॥ (आ०)

नैतदेवं, तत्र हि अचोदितं द्रव्यम् उत्सृष्टव्यं, मन्त्र-
वर्णे, वरणे पुनश्चोदितम् तत्र त्रित्वसङ्ख्यासम्बन्धस्य वरणे
चोदितत्वात्, न अन्या सङ्ख्या क्रियते । आर्षेयशब्दा-
दपि न अनार्षेयं, त्रिशब्दस्य हि तत् सामर्थ्यं, येन
आर्षेयशब्दे विशिष्टसङ्ख्याविषयो नियम्यते, इह न मन्त्रस्य
सामर्थ्यम् । तस्मात् अनियमः इति ।

नियमो वैकार्थ्यं ह्यर्थभेदाद्भेदः पृथक्तेनाभि-
धानात् ॥ २५ ॥ (आ० नि०)

नियमो वा, ऐकार्थ्यं हि पशुच्छागशब्दयोः, सामान्यं
पशुः इति, छागादयो विशेषा उच्यन्ते । कथम् ? । तैः सा-
मानाधिकरण्यात्, पशुः छागः, पशुरुद्रः, पशुर्मेषः पशुरुस्त्र-
इति । एवं सति न मन्त्रवर्णः पशुशब्देन विरुध्यते तेन, छा-
गोऽप्यालव्यव्यञ्चोदितः, मन्त्रवर्णे उपादीयमाने इदम् अव-
गम्यते, 'छागं विवक्षित्वा अयं पशुशब्दः उच्चरितः इति, न
अन्यान् विशेषान् इति । छागोपकरणम् अस्य उपदंशित
यदुपदंशने पशुशब्दश्छागाभिप्रायः इति गम्यते, यथा युग-
वरत्ने उपदंशिते, ईषाचक्रादिसन्निधाने चेत् अक्षमानयेति
उच्यते, तदा यानाक्षमधिकृत्य ब्रूते इति गम्यते, न तु
विदेवनाक्षम् इति । यदि हि अर्थभेदो भवेत् पशुच्छाग-
शब्दयोः, पृथक्तेनाभिधानं, ततो भेदः स्यात्, न छाग एव
नियम्येत, अविहितः छागार्थः इति अश्वोपादानम् ।

अपि च, छागपक्षे त मन्त्रवर्णं प्रकाशयेत् । छागार्था-
भिधाने पुन पशुशब्दस्य, छागप्राप्तावन्येषाम् अप्राप्तिरिति
अन्यस्मिन् प्राप्ते सिद्धेन नियमं क्रियते इति ।

अनियमो वार्थान्तरत्वादन्यत्वं व्यतिरेकशब्द-
भेदाभ्याम् ॥ ३६ ॥ (आ०)

अनियमो वा, य कथित् पशु उपादेय, पर्थान्तर-
त्वात्, पर्थान्तरं पशुत्वम्, पर्थान्तरं छागत्वम्, पर्थयोरत्र
सामानाधिकरण्या, न शब्दयो । कथ पुनरर्थान्तर
गम्यते ? । व्यतिरेकाच्छब्दभेदाच्च, व्यतिरेको हि भवति
कथित् पशुर्न छाग । तथा, छाग पशु इति शब्दभेद ।
शब्दभेदादेवार्थभेदो न्याय्यः । एकस्मिन् वाक्ये समवायात्
पशु छागमानय इति, इतरथा, अन्यतरेण कृतार्थत्वात्
अन्यतो वाक्ये न समवेयात्, समवेति च । तस्मात्
अन्यत् पशुत्वम्, अन्यत् छागत्वम् । तस्मात् अनियम, य
कथित् पशु उपादेय इति ।

तच्चोक्त्युचिक्ता पक्षव्यावृत्ति, अन्यत्वेऽपि सति नियम
एव । कुत ? । मन्त्रस्य प्रयोगवचनेन गृहीतत्वात्, मन्त्र
साधनं हि कस्य इति गम्यते, यदि छागम् उपादास्यामहे
सगुणं कर्म सद्याम कर्तुम्, मन्त्रम् उपाददाना, मन्त्रस्य
अपाचित्वत्वात् । अथ अन्यम् उपादास्यामहे, मन्त्रस्य
विषयाभावात् मन्त्रम् अपवज्रतो न सगुणं कर्म निर्वर्त-
येम, अतो न च श्रुति बाधामहे, अन्यस्मिन् पशुशब्दे

वर्त्तते, इति न च अन्यम् उपादास्यामहे, वैगुण्याद्विभ्यतः ।
तस्मात् छागः एव उपादातव्यः इति ।

अनु अश्वम् उपाददाना नैव मन्त्रवर्णम् अपहास्यामः,
स एव अश्वः छागो भविष्यति, यश्चिन्नगमनोऽश्वः, स
छागः, छिदेर्गमेश्च छागशब्दः प्रसिद्धः ।

रूपाल्लिङ्गाच्च ॥ ३७ ॥ (आ०)

क्वचित् मुष्करा भविष्यन्ति इति श्रूयते, यद्यन्तरेण
वचनम्, अमुष्करास्तदेदम् उपपद्यते । तस्मात् छिन्नगमनो-
ऽश्वोऽपि छागः इति कर्माख्या भविष्यति । अत्र उच्यते,

छागे न कर्माख्या रूपलिङ्गाभ्याम् ॥ ३८ ॥

(आ०, नि०)

छागे कर्माख्या रूपलिङ्गाभ्यां न अवकल्पते, न हि
छागशब्दः छिन्नगमनवचनः, समुदायो हि असौ पृथक्
अर्थान्तरे प्रसिद्धो, न असौ अवयवप्रसिद्ध्या बाधितव्यः ।
तस्मात् न अश्वः छागः ।

रूपान्यत्वान्न जातिशब्दः स्यात् ॥ ३९ ॥

(आ० नि० १)

इदम् अन्यपदोत्तरं सूत्रम् । अथ कस्मात् न वयो
वचनो भवति ? वयोवचना ह्येते शब्दाः छागश्चागलो
वस्तुः इति, तेन अश्वोऽपि वयोवचनो भविष्यति इति ।
उच्यते, नैतदेव, सत्यं वयोवचनः, अजापतिगतन्तु वयो

वदितुं शक्नोति यथा गोण इति वर्षयचन अत्रजाति
गत वर्षं वदति, न अन्यम् । तस्मात् रूपान्यत्वात् न
यथामाशयचन, किन्तु जातिगद् म्यात्, जात्याशयं
यथो वदेत् । अतश्छाग एव निश्च्यते ।

विकारो नोत्पत्तिकत्वात् ॥ ४० ॥ (आ० नि० २)

इदमपि पदोत्तरम्, इह अग्नादीनां विकारश्छाग-
शब्दः, किञ्चिदपि अग्नादीनाम् उच्यते, न किञ्चित् अन्य
देव । तस्मात् अग्नीऽपि छाग इति, न उत्पत्तिकत्वात्,
प्रोत्पत्तिको हि नामिनान्त्रो सम्यन् इत्युक्तम् (१।१।३
सू०), न आख्यायिकार सम्भवति इति तस्मात् न अत्र
श्छाग, अतः छाग एव उपादातव्य इति

न नैसिर्त्तिका पशोगुणस्याचोदितत्वात् ॥ ४१ ॥

(आ० नि० ३)

पदोत्तरमेव इदं सूत्रम् । अथ कस्मात् न छिद्रनिमित्त
क्षागशब्दा भवति ? एवं श्रूयते, शपिरी वा एतर्हि पशु
यर्हि ययामुत्सिदन्ति इति । न इत्युच्यते, छिद्रत्वस्य गुणस्य
पशो अवाहितत्वात् । अथवा पशुमाश्रमेत इति हि
वाच्यते । तस्मात् अस्मिन् पशु । न च, अवयवप्रसिद्ध्या
समुदायप्रसिद्धिर्वाच्यते, इत्युक्तमेव । तस्मात् छाग एव
उपादेयो न अग्नादय इति ।

जातिर्वा तत्प्रायवचनार्थवन्माभ्याम् ॥ ४३ ॥ (सि०)

वागब्दः अवधारणायां । यस्मात् अवयवप्रसिद्ध्या समु

दायप्रमिद्धिर्न बाध्यते, तस्मात् जातिः एव क्वागशब्दो वाचकः,
 एवं समुदायस्य अर्थवत्ता अनुगृहीता भविष्यति इति तत्-
 प्रायवचनम् उपपद्यते, विश्लेषां देवानाम् उस्त्राणां क्वागानां
 मेघाणां वपानां, मेदसोऽनुब्रूहि इति जातिप्राये वचनम्
 उपपद्यते । प्रायेणापि हि नियमः क्रियते, यथा, अग्रप्राये
 लिखितं दृष्ट्वा अग्रोऽयम् इति बुद्धिर्भवति । तस्मात् क्वाग
 एव उपादातव्यः इति । कृत्वा-चिन्तायां प्रयोक्तुं न
 वक्तव्यम् ।

इति श्रीश्वरस्वामिनः कृतौ मीमांसाभाष्ये षष्ठस्याध्या-
 यस्य अष्टमः पादः । अध्यायश्च समाप्तः ।

सनातन्य प्रर्व पट्ज ।

